بيــار دوهيم

مصادر الفلسفة العربية

ترجمه

د. أبو يعرب المرزوقي



بسم الله الرحمن الرحيم

بيار دُوهيم

مصادر الفلسفة العربية

قسم من كتاب (نظام العالم)

مصادر الفلسفة العربية: قسم من كتاب نظام العالم/بيار دوهيم؛نقله من الفرنسية إلى العربية أبو يعرب المرزوقي؛ قدم له روجي أرنالداز.- دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٥ .- ٣٣٢ص:٢٤سم.
١-١٨٦ دوهـم ٢- العنـوان ٣- دوهيـم ٤- المرزوقي
مكتبة الأسد

بيار دُوهيم

مصادر الفلسفة العربية

قسم من كتاب (نظام العالم)

نقله من الفرنسية

أبو يعرب المرزوقي

قدم له

الأستاذ الدكتور روجي أرنالداز



الرقم الاصطلاحي: ١٨٩٢,٠١١
الرقم الدولي: ISBN: 1-59239-476-0
الرقم الموضوعي: ١٤٠
الموضوع: الفلسفة
العنوان: مصادر الفلسفة العربية
التأليف: بيار دُوهيم
الترجمة: د. أبو يعرب المرزوقي
التنفيذ الطباعي: دار الفكر - دمشق
عدد الصفحات: ٣٣٦ صفحة
قياس الصفحة: ١٧×٢٥ سم
عدد النسخ: ١٠٠٠ نسخة

دار الفكر بدمشق

برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد
ص.ب: (٩٦٢) دمشق-سورية
فاكس: ٢٢٣٩٧١٦
هاتف: ٢٢٣٩٧١٧ - ٢٢١١١٦٦
Http://www.fikr.com
e-mail: info@fikr.com

الطبعة الأولى

رجب الفرد ١٤٢٦هـ

آب (أغسطس) ٢٠٠٥م

Pierre Duhem

Sources
De la
Philosophie Arabe

Traduit en arabe

Abou yaareb Marzouki

المحتوى

الموضوع الصفحة

تقديم

إن وضع هذا الجزء من كتاب بيار دوهيم (نظام العالم) على ذمّة الجمهور المثقف، والطلبة بالخصوص، فكرة لا نفيها حقها مهما نوّهنا بها. فهذا الكتاب جليل القدر، وقد عالج فيه صاحبه نشأة الأنساق التفكيرية في الغرب مواصلة لفلسفة أفلاطون وأرسطو. والمعلوم أن جميع المؤلفين الذين درسوا هذه المسألة الهامة مدينون بالكثير أو القليل لأعمال (دوهيم)، الذي استقى هو نفسه من أبحاث سابقيه، وبالأخص أبحاث (لاشليه) مادة لتحاليل تتصف بالعمق والثراء. إلاّ أن مؤلفنا امتاز بكفاءة العلماء المقتدرين المشفوعة بمعلومات تاريخية وفلسفية على غاية الدقة، ممّا أضفى على هذه التحاليل وضوحاً متميّزاً مردّه متانة تفكيره، برغم غزارة التفاصيل في المواضيع المطروقة ودقّتها. وهو يستدرج قارئه بخطىً ثابتة عبر مجموعة شاسعة من الوثائق، مبرزاً كيف تولّد الفكر الوسيط في جملته عن القضايا التي طرحها مختلف أنصار الأفلاطونية المحدثة والأرسطوطالية.

وممّا تجدر الإشارة إليه بالخصوص الاهتمام الناتج عن الدراسة المخصصة منذ البداية لمنزلة المؤمنين الموحّدين ولموقفهم إزاء كلّ ذلك الموروث عن القدامى، وكذلك للأسئلة التي أُتيح لهم أن يجيبوا عنها بسبب المواجهة بين متطلبات عقيدتهم وبين أوامر العقل أو الحجج التي كان يستدل بها الفلاسفة. فإذا هي تساؤلات عن الهوية والماهية والوجود والعلل والمادة والصور

والإنسان والنفس الإنسانية والمعرفة والعقل والخلود. وكلها تساؤلات متصلة باعتقادهم الأساسي المشترك في إلهٍ خالق قدير عليم، شاءت عنايته بمخلوقاته أن تمنحهم قُوتَهم المادية، وأن تهديهم خاصة إلى الحق الأسمى، وترسل لهم الرسل. وبرغم الفروق التي كانت تفرّق - في مستوى العقيدة - بين اليهود والنصارى والمسلمين، فإنهم جميعاً وعلى حدّ السواء وجدوا أنفسهم أمام الصعوبات نفسها والقضايا الأساسية نفسها. ولئن تباينت الحلول المختلفة التي قدَّموها، سواء بسبب هذه المسألة أو تلك من عقيدتهم، أو ربما بالأخص بسبب ما كان يختاره مفكروهم من اختيارات بين النماذج المختلفة التي كانوا يجدونها عند القدامى من أفلاطونية وأرسطوطالية وأفلاطونية محدثة ورواقية ومذاهب توفيقية هلينستية، فإنَّ ذلك لم يمنع تلك الحلول - وهو ما تُقنعنا به قراءتنا لـ (دوهيم) - من أنها كلّها استوحت الإطار نفسه وروح البحث نفسها خاصة. وهو ما يشكل الفائدة الوحيدة في تاريخ الفكر الغربي لهذه اللقاءات الحقيقية - كلّية كانت أو جزئية - التي جمعت كلّ الممثلين للتوحيد.

والفصول المخصصة للأفلوطينية المحدثة العربية ولابن رشد تمتاز - زيادة على ما احتوته من معلومات مفصّلة - بأنها تعرض هذه الحركات الفكرية من داخل الإشكالية المشتركة التي أشرنا إليها. ويتضح أن المؤلف هنا موضوعي تمام الموضوعية بخلاف (رينان). فهو لا يُخضع التاريخ والنصوص لمعالجة تتحكَّم فيها الأفكار المسبقة. وهو فضلاً عن ذلك يُصدر أحكاماً غاية في القساوة على كتابات (رينان) الخاصة بالفلسفة والإلهيات العربية الإسلامية. كل هذه الخصال تُضفي على دراسات (دوهيم) قيمة بيداغوجية عظيمة لا مراء فيها.

وإذا نظرنا من وجهة طلبة العالم العربي الذين سيطالعون هذا الكتاب فإننا نلاحظ أولاً أنهم واجدون فيه تفتحاً كبيراً على الفكر اليوناني وعلى

مصطلحاته، وهو أمر أساسي. وسيتاح لهم بعد ذلك أن يقرؤوا النصَّ بطريقتين متكاملتين:

الأولى للتعلُّم (ويرجى أن يدفعهم ما سيتعلمونه إلى التوجُّه نحو الفكر اليوناني ونحو اللغة المعبِّرة عنه وهي اليونانية).

أما الثانية فهي قراءة شخصية أكثر نقدية. ذلك أن (دوهيم) يدرس آثار المؤلفين العرب والمسلمين مستشهداً بترجماتها اللاتينية، فيتعين إذن القيام بعمل على غاية من الأهمية في هذا المجال قد يكون هدفه إصدار حكم على الأعمال المنجزة - انطلاقاً من اللاتينية - بخصوص مذاهب الفلاسفة، وذلك بالرجوع إلى النصوص العربية نفسها التي أصبحت منشورة أكثر فأكثر، والتي تسمح بتكوين فكرة عن قيمة ما أمكن استخلاصه من النظر في الترجمات اللاتينية (وقد أصبحت اليوم، هي الأخرى، أسهل منالاً). ولهذه الأسباب كلها سيُسدي هذا الكتاب خدمات جليلة لمختلف أصناف القرّاء مهما كان نوع اهتماماتهم الشخصية.

والترجمة العربية لهذا الكتاب هي أيضاً ثمينة جداً، ذلك أن المترجم قدَّم لنا نصّاً عربياً يذكِّرنا في وضوحه وإيجازه بالأسلوب الكلاسيكي، وهو أسلوب مناسب في هذا المقام لتأدية طريقة (دوهيم) في الكتابة التي تمتاز بالتركيز والجلاء، ولعرض آراء نشرت في العصر الوسيط اللاتيني الموافق تقريباً للفترة الكلاسيكية العربية. وبصفة عامة سعت هذه الترجمة إلى محاذاة حيوية للجملة الفرنسية قدر المستطاع. وعندما يعثر المترجم على تعابير فرنسية بحتة أو عبارات أو تراكيب اصطلاحية فإنه يوجد لها بكل فطنة مقابلات صحيحة على النسق الذي تقتضيه الأساليب العربية. ولقد واجهته قضية خطيرة تتمثل في تأدية بعض الألفاظ التقنية. وليست القضية بجديدة إذ سبق أن حيَّرت المترجمين

الأولين لليونانية، وكذلك أعلام الفلسفة والكلام الأولين. فاستخدم المترجم في الغالب، وبكل لباقة، اللغة المتداولة آنذاك ولم يلجأ إلى نحت كلمات قد لا تفهم جيِّداً تتذرَّع بالتجديد و الحداثة. ومن ثم، فلن يحسَّ الطلبة بالاغتراب، بل سيشعرون بتواصل أكيد بين النصوص القديمة التي يتعيَّن عليهم مطالعتها وبين هذه الترجمة التي تتصل بها. ومن جهة أخرى، وفي الحالات الأكثر دقَّة، فإنَّ اللفظة اليونانية أو اللاتينية أو الفرنسية وضعت بين قوسين إثر الكلمة العربية الموافقة لها. لذا فإن القراء أو الطلبة الذين لا يُحسنون إلاّ العربية يمكن لهم أن يطمئنوا كل الاطمئنان لهذه الترجمة، وأن يعتمدوا عليها في أبحاثهم الخاصة وأعمالهم. وسوف يستفيدون منها كما لو رجعوا إلى الكتاب الأصلي.

ولقد أسدت المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق بهذا العمل خدمة جليلة في سبيل التعليم والثقافة.

روجي أرنالداز

تصدير

المشائية والأديان والعلم المستند إلى الملاحظة

إن الطموح الغالب على العقل البشري هو الطموح الذي يدعو الإنسان، دعوة ملحة، إلى فهم الكون. فمعرفة الأشياء ما هي وما مصدرها وما مآلها، ذلك هو حب الاطلاع الذي لا يتناهى والكامن في أعماق نفس كل طفل والمثير لتساؤلاته - التي لا تحصى والتي لا حل لها - حول علل الأشياء.

وحب الاطلاع هذا هو الذي أوجد الفلسفة. ذلك أن أقدم الأنساق الفلسفية لم تكن بحوثاً ضيقة الحدود هدفها حل مسألة دقيقة أو خاصة، بل هي تأليفات واسعة يحاول أصحابها فيها أن يحيطوا بنظرة واحدة بالإله والإنسان والطبيعة. والزمان وحده هو الذي جعل الإنسان، فيما بعد، أقل جرأة في محاولاته الفلسفية، والتجربة هي التي جعلته يعترف شيئاً فشيئاً بالتعقيد المفرط للعمل الذي كان يباهي بإنجازه، ويعترف كذلك بالقوة الضئيلة جداً للوسائل التي يملكها لتحقيق هذه المهمة. وإذ قد صار حينذاك متواضعاً جداً أحياناً، فإنه أصبح يجزِّئ الميدان الذي ينوي استكشافه، ويخصصه لكي يناسب بين امتداده وقواه وعمره المحدود.

ولقد بدأ حكماء اليونان، ككل حكماء جميع الشعوب، ببناء أنساق تشمل العالم كله. وبرغم الدعوة إلى الحذر والتواضع التي وجهها سقراط إلى الفلسفة اليونانية، فإنها قد حافظت لعهد طويل على هذه الرغبة الطموح في تحقيق تأليفية كلية. ومحاورة طيماوس الأفلاطونية ترسم خطة هذا الهدف، كما أن عمل أرسطو الفكري يصور لنا من كل الموضوعات التي يمكن أن تكون غرضاً

للمعرفة البشرية أشمل صورة تصورها الإنسان بجميع جزئياتها وتركيبها المنسق أيما تنسيق.

لذلك فإننا نفهم ما انتاب الكثير [من الفلاسفة] من مشاعر الرضا التي لا حدود لها إزاء هذا المذهب الجليل ونفهم أن يعتقدوا أن العقل البشري وقد وصل إلى المنهل الذي لا ينضب حيث يمكنه عندئذ أن يروي ظمأه وأن يعتقدوا أن العقل البشري أخيراً قد امتلك النظرية التي طالما تمناها بشغف، النظرية التي يجد فيها كل موجود موضعه وعلة وجوده.

ولا يمكن لمن تمده الفلسفة المشائية بما يرضي رغبته في فهم كل شيء إرضاءً تاماً، لا يمكن له إلا أن يفخر إعجاباً بمثل هذه النظرية وبصاحبها مادحاً إياها، ومتحمساً لها. ومشاعر الإعجاب هذه مشاعر الإعجاب التي لا تحد إزاء أرسطو وأعماله هي التي عبر عنها ابن رشد إذ قال: «لقد ألف أرسطو مصنفات أخرى في الطبيعة والمنطق وما بعد الطبيعة. وهو الذي اكتشف النظريات وأثبتها. إنه هو مكتشفها إذ إن ما نجده من هذه العلوم في مصنفات القدامى ليس جديراً بأن يعتبر جزءاً من هذه النظريات، بل إننا نستطيع القول بدون تردد بأنها لا تتضمن حتى مبدأها. وهو الذي أتمها إذ إن كل الذين أتوا من بعده إلى يومنا هذا، أي خلال خمسة عشر قرناً لم يضيفوا إليها شيئاً، كما أنه لا أحد اكتشف في قوله خطأ يستحق الذكر. إن وجود مثل هذه القوة في شخص واحد يعد معجزاً وغريباً، وبرغم كون هذه الملكة قد وجدت عند إنسان فإنها جديرة بأن تعد إلهية أكثر من كونها إنسانية»[١].

---

(1) Averrois Cordubensis In Aristotelis libros de physico auditu commentaria magna. Pro oemimum.
Plusieurs des textes que nous allons citer se trouvent réunis dans l'ouvrage suivant: Pierre Mandonnet. O. P: Siger de Brabant (étude critique), pp. 153 - 154 (Les Philosophes Belges. Textes et Etudes, t. VI. Louvain, 1911).
L'ouvrage du R. P. Mandonnet comporte une seconde partie, intitulée: Siger de Brabant (Textes inédits). Cette seconde partie forme le t. VII =

«وهو [أرسطو] الأمير الذي يستمد منه كل الحكماء الذين أتوا من بعده كمالهم بالرغم من اختلافهم في تأويل أقواله وفي النتائج التي يستخرجونها منها»[١] .

«ولقد كانت استعدادات هذا الرجل العظيم عجيبة، واختلافات تكوينه عن تكوين غيره بدرجة يبدو معها وكأنه الرجل الذي أوجدته العناية الإلهية، لكي تعلمنا نحن البشر التمام الذي يمكن أن يبلغه الإنسان بما هو إنسان، من خلال اكتشافات أسمى تمام يمكن أن يبلغه الجنس البشري عندما يتشخص ويصبح محسوساً. لذلك أطلق عليه القدامى صفة الإلهي»[٢] .

«سبحان الذي اصطفى هذا الرجل من بين جميع البشر في مجال الكمال الإنساني. فما يعلمه أرسطو بيسر لا يستطيع غيره من البشر معرفته إلاّ بعد بحث طويل وعسر شديد وكبير. أما ما يعلمه الناس بيسر فهو مغاير لما علمه أرسطو. وإذن فغالباً ما يعترض الشارحين بعض الفقرات العصية فيما قاله الرجل، ولكن بعد طويل وقت تصبح حقيقة قوله واضحة، فنرى عندئذ كم كانت تأملات غيره سخيفة بالمقارنة مع تأملاته. وبفعل هذه القوة الإلهية التي نجدها فيه كان أرسطو مكتشف العلم، ومتممه ومضفي الكمال عليه. ومثل

= de la collection: Les Philosophes Belges; elle a paru a Louvain en 1908. Ces deux parties sont une seconde édition, très remaniée et augmentée de: Pierre Mandonnet, O. P., Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIIIe siècle (Collectanea Friburgensia, VIII; Fribourg, 1899). L'ouvrage du R. P. Mandonnet doit être lu et médité par quiconque veut comprendre, dans toute son ampleur, la lutte qui s'est déchainée, durant la seconde moitié du XIIIe siècle, entre la Péripatétisme averroiste, et l'orthodoxie chrétienne.

(1) Averrois Cordubensis Libellus seu epistola de connexione intellectus humani cum homine.

(2) Averrois Varia quoesita circa logicalia. Utimum quoesitum est quod in quibusdam libris in Paraphrasi Priorum invenitur, in ultimo mixtionis et nesessarii.

هذا الأمر نادر الوقوع في الفنون مهما كانت، وخاصة في هذا الفن العظيم [العلم]. ونقول: إنه مكتشف العلم ومتممه في الوقت نفسه؛ لأن قول غيره من القدامى غير جدير بأن يعد حتى من التحسسات الأولى حول هذه المسائل، وهي من باب أولى لا تُعد مبادئ لها»(١).

«ولنشكر الله الذي اصطفى الرجل في هذا المجال وفضله على غيره فوضع فيه كرامة الإنسان بذاتها وفي أسمى مراتبها التي لا يمكن أن يبلغها أي إنسان في أي عصر»(٢).

إن هذه المشاعر التي يعبر عنها ابن رشد في تمجيده، قد شعر بها بدون شك كثير غيره من علماء الإسلام، وإن لم يعبروا عنها تعبيراً تلقائياً ومتحمساً مثله. ونحن لا نجد هذه الثقة المطلقة في قول أرسطو عند العرب وحدهم. فسنجدها كذلك عند الكثير من الرشديين اللاتين إلى مطلع القرن السابع عشر، وهي ثقة تامة وصارمة مثل الأولى وإن كانت دونها عذراً.

ماذا كان سيحصل للعلم لو شارك جلّ المعلمين ابن رشد ثقته التي يوليها لمذهب أرسطو؟ إن الجواب يسير مثلما يرشدنا إليه مثال ابن رشد نفسه. [فلو حصل ذلك] لكان العلماء، تسليماً بأن مؤلفات أرسطو تتضمن مبدأ كل حقيقة والتفسير النهائي لنظام العالم، قد اقتصروا منذئذ على شرح هذه المؤلفات وإجلاء غامضها والتجادل فيما بينهم حول القضايا الملتبسة التي قد توجد فيها.

لذلك فإن ابن رشد لن يتوانى في الجمع بين هذا الحكم العام والعمل به في جميع الحالات الخاصة. فما أشد حكمه على أولئك الذين أتوا بعد أرسطو

---

(1) Averrois Cordubensis In Aristotelis meteorologicorum libros expositio media Lib. III, summa II, in fine.

(2) Avrrois Cordubensis Paraphrasis lib. I De generatione animalium Aristotelis Stagiritæ, Cap. XX.

وحاولوا التجديد. لنستمع إليه. فبعد شرحه لفقرة غامضة من التحليلات الأولى يختم قائلاً: «وبذلك أوضحنا ما يعنيه أرسطو، وحللنا الأمور الغامضة التي ما تزال تستعمل للاعتراض عليه إلى عصرنا هذا. وفعلاً فإن الأمور بين هذا الرجل العظيم والشاكين في آرائه تجري عادة على المنوال نفسه، أعني أن الزمان كفيل وحده بحل الشكوك التي يعترضون بها عليه. وإذن فلا أحد من الناس يكون أسخف رأياً ولا أقل علماً ممن يشك في نظرياته فيبحث في المصنف الذي يؤلفه حسب إحساسه الشخصي، وخاصة إذا لم يتقدم أحد عليه بهذا الإحساس. فنرى هكذا ابن سينا قد أقدم على ذلك في كل مؤلفاته. وأشنع ما فعله هذا المبتدع الابتعاد عن الانضباط المنهجي الأرسطي فسار في طريق مغايرة لطريق الفلسفة. وذلك ما حدث للفارابي في كتابه في المنطق ولابن سينا في مصنفيه في الطبيعيات والإلهيات»[١] .

ولو اتبع الحكماء تعاليم ابن رشد لتطوير هذه النظرية التي يرجونها بحرارة، هذه النظرية التي يتبدّى فيها نظام العالم المتناسق، وتتكشف فيها علة وجوده، لكانوا بذلك قد استنكفوا عن سؤال الطبيعة المحسوسة بوساطة التجربة، ورفضوا الاستماع إلى الأصوات التي تكشف لنا عن الأشياء المتجاوزة للطبيعة، ولاقتصر عملهم بصورة أبدية على استخراج النتائج الثانوية للمبادئ الأرسطية. وعندئذ تكون الفلسفة والعلم قد أصابهما التحجر وتجمد الجثث في اللحظة نفسها التي ولدا فيها.

وهكذا إذن فإن ضخامة نسق أرسطو والدقة التي كان ينظم بها الكثير من الأمور الجزئية ليكون منها مجموعة تامة الوحدة يولدان إعجاباً عميقاً لدى الفكر الإنساني الظامئ إلى تأليفية كونية. لكن هذا الإعجاب المشروع كان

(1) Averrois Varia quoesita circa logicalia. Quaesitum nonum. De omni prioristico, et quid sit propositio de inesse, et de modis conclusionum syllogismorum mixtorum. Cap II, in fine.

مولداً بسهولة لإيحاء غير شرعي بتحقق هذه التأليفية بالفعل في المذهب المشائي.

وكان لهذا الإيحاء إغراء لا يقاوم في مدارس العهد الوسيط الإسلامي والمسيحي اللذين كان أشهر علمائهما يشعرون بتقدير مشوب بالتواضع والخوف إزاء ذلك الذي يطلقون عليه اسم الفيلسوف وهو شعور شبيه بشعور الأطفال الجاهلين أمام معلمهم.

لكنه، كان على هؤلاء التلاميذ، أي على رجال العصر الوسيط أن يتحرروا من هذا الاحترام الذي كبَّلهم وشلَّ فكرهم حتى ينمو العلم بينهم ويسهموا هم بدورهم في تطويره، كان عليهم أن يتجرؤوا فيناقضوا آراء المعلم. ولقد حتمت عليهم كسر نير المشائية قوتان: قوة العلم التجريبي، وقوة علم الكلام اللاهوتي.

فالأول أجبرهم على التسليم بوجوب التنازل عن العقل السليم إذا هم أرادوا اتباع حس أرسطو.

والثاني أكد لهم أن ثقتهم في قول أرسطو تناقض إيمانهم بكلام الله.

لقد مَثُلَ العلم التجريبي في هذا الصراع بجزئه الوحيد الذي كان عندئذ قد بلغ إلى بعض النمو والتمام، أعني علم الفلك. فلقد كان علم الفلك الفيثاغوري والأفلاطوني مرتكزاً بكلِّيَّته على الحقيقة الأولية القائلة بأن الحركات الفلكية تتألف كلها من حركات دائرية لكرى متحدة المركز مع الأرض. وأرسطو قد ثبَّت هذا المبدأ بصورة مكثفة في نسقه، وهو قد شده بأجزاء نسقه الأخرى شداً لا ينفصم. ذلك أن الأجرام السماوية التي هي جواهر منزهة عن الكون والتغير والفساد، لا يمكن أن تكون إلاّ أجراماً صلبة ذات حركة دائرية مطردة. وكانت النظرية الأرسطية تستلزم أن يوجد في مركز هذه الحركات الدائرية جرم ثابت لابد أن يكون ثقيلاً، ومن ثَمَّ فلابد أن يكون هذا الجرم هو الأرض.

ولا يمكن لمن يسلم بمبادئ علم الطبيعة المشائي أن ينفي هاتين القضيتين دون خلف؛ بل إنهما تقومان مقام الركيزتين اللتين تستند إليهما نظرية الربوبية الأرسطية؛ ذلك أن العقول الثابتة بصورة أبدية آلهة؛ وهي الآلهة الوحيدة التي يعترف بها الستاجيري [أرسطو].

ولكن في حين كانت المشائية تحرِّرُ هذه النظرية كانت شهادة الحواس التي يعتبرها أرسطو مصدر كل حقيقة تثبت خطأها، بل هي قد كانت تبين أن الشمس والقمر والنجوم المتحيرة لا تبقى دائماً على المسافة نفسها من الأرض. وعندئذ بنى علم الفلك، بالاستناد إلى التجربة الحسية التي يسعى إلى أن يستمد منها معلوماته بوساطة ملاحظات عديدة ودقيقة، نظرية تنقذ الظواهر الفلكية بكل جزئياتها مهما دقت. وبعد كثير من المحاولات المتحسسة أنتج علم الفلك نظام الدوائر المتداخلة ذات المراكز المختلفة وأفلاك التدوير الذي يعرضه كتاب المجسطي لبطليموس.

ومنذئذ بدأ الصراع طويلاً وحامياً بين نظرية الكرى ذات المركز الواحد التي يدعمها أتباع أرسطو الأوفياء، وفلك بطليموس الذي يدافع عنه أولئك الذين يثقون في شهادة حواسهم أكثر من ثقتهم في علم الطبيعة المشائي. وكنا قد تابعنا مراحل هذا الصراع خلال العصر الوسيط الإسلامي واليهودي والمسيحي إلى اليوم الذي صار فيه مذهبا ابن رشد والبطروجي لا يجدان أي إنسان ذا عقل سليم يدافع عنهما، أي إلى حوالي سنة ١٣٥٠م.

وفيما كان الفلك الأرسطي يتعرض لتصدي فلك بطليموس لنظرياته، كانت نظرية أرسطو في الربوبية المرتبطة به وثيق الارتباط تصطدم بالتعاليم المشتركة بين الأديان الثلاثة التي تتقاسم العالم المتحضر عندئذ: الإسلام واليهودية والمسيحية.

كان أرسطو وأدق شراحه من أمثال الإسكندر الأفروديسي وابن رشد من جهة أولى يقولون بأن كل إله عقل قديم ثابت، وهو عندهم مجرد محرك لمادة أولية قديمة مثله وهو علة أولى وعلة غائية لحركات فلكية دائرية ضرورية،

ودائبة. كما كانوا يقولون بأن هذه الحركات الدائرية تحدد بنسق لا يتوقف جميع الأحداث في عالم ما دون القمر، وأن الإنسان لكونه منضوياً تحت هذا الترابط الضروري للأحداث بفعل الحتمية المطلقة، ليس له إلاَّ حرية وهمية وأنه لا يملك روحاً خالدة أو هو يحركه تحريكاً مؤقتاً عقل خالد لا يفنى، لكنه عقل ليس شخصياً لكونه مشتركاً بين جميع البشر.

لكن الأديان الثلاثة كانت، من جهة أخرى وبالمقابل مع هذا المذهب، متفقة على التصريح للبشر بأن الله خلق العالم خلقاً حراً، وأنه يسيره بعناية غير محدودة، وأنه جعل الإنسان حراً ومن ثَمَّ، قادراً على استحقاق الشكر والذم، وأنه قد وهبه روحاً خالدة بشخصها يثيبها ويجازيها بحسب الأفعال التي تقوم بها الروح في الحياة الدنيا طيلة حياتها الأخرى.

إن عدم الاتفاق بين اللاهوت الأرسطي ولاهوت الأديان السماوية الثلاثة يبدو جلياً لأقل الناس قدرة على الإبصار. لذلك فإنه يتعذر على أي إنسان أن يعتقد بأنه يهودي أو مسيحي أو مسلم صادق إذا سلم بكل مضامين ما بعد الطبيعة الأرسطية. ولم يكن بوسع أي إنسان أن يعتقد بأن الحقيقة هي في الوقت نفسه ما أُوحِي به في التوراة والإنجيل والقرآن وما بُرهن عليه في مؤلفات أرسطو.

وهكذا إذن فإن علم الكلام اللاهوتي لا يسلم مثله مثل الفلك العلمي بأن يجد في طبيعيات أرسطو ولا في ما بعد طبيعياته التأليف الكلي الذي كانت البشرية ترجوه، بل إن علم الكلام اللاهوتي والفلك كلاهما يؤكد عدم حصول هذا التأليف الكلي بعد.

كذلك فإن هاتين القوتين قد اتحدتا وتحالفتا تحالفاً طبيعياً ضد خصمهما المشترك: الفلسفة المشائية. ذلك أن الفلك، عندما يهدم الثقة العمياء التي لأمثال ابن رشد في قول أرسطو هدماً سنده التجربة الحسية، فإنه ينبه اليهودي والمسيحي والمسلم لعداء هذا القول الموجه نحو العقيدة الدينية. كما أن علم الكلام اللاهوتي في أديان التوحيد الثلاثة كان بحكمه على الدعاوي الملحدة

للنسق المشائي فاتحاً لثغرات عديدة في الجدار المتين لهذا النسق. وهو ما جعل العلم التجريبي يجد في هذه الثغرات ممرات وسَّعَها توسيعاً مكنه من الازدهار بحرية. لذلك فإنه لا يمكن للمؤرخ أن يفهم جيّد الفهم هذا الازدهار الذي صار عليه العلم المتخلص من الأرسطية خلال العصر الوسيط إذا لم يذكر الضربات التي زعزع بها علم الكلام اللاهوتي جدران السجن المشائي.

ولم تزعزع هذه الضربات أسوار المشائية فقط، ذلك أن المذهب اليوناني وكل الذين استوحوا من اتجاهاته الفكرية بنوا أنساقاً فلسفية أخرى دون النسق الأرسطي متانة وتحجراً، وهي من ثم، أكثر منه قابلية للتوسيع والتعميم حتى يمكنها استيعاب بعض العقائد الدينية. لكن هذه البناءات الأفلاطونية المحدثة، برغم كونها أقل ضيقاً وتقشفاً من القلعة الأرسطية المظلمة، ما تزال سجوناً لا يجد فيها عقل المؤمن حرية قبول العقائد التي يشملها إيمانه قبولاً تاماً.

لذلك فإن علم الكلام اللاهوتي لم يتردد، سعياً منه إلى الدفاع عن عقيدة المؤمنين، في الإطاحة بجدران الأفلاطونية المحدثة إطاحته بالقلعة المتينة للمذهب المشائي: فهو لم يتوقف عن توجيه تكفيره إلى كل قضايا هذه الأنساق الفلسفية التي كانت جميعاً بدعاً تناقض تعاليم الأديان. وكان الكثير من هذه القضايا قد ربط ربطاً لا ينفصم أخطاء الفلك أو علم الطبيعة بالأخطاء الدينية، لذلك فإن علم الكلام اللاهوتي قد حطم عقبات هذا العلم خلال دفاعه عن الحقيقة الدينية التي كان حارسها، وهي عقبات كانت ستحول دون نمو العلم الوضعي.

وفي الحقيقة فإن العلم التجريبي كان قد أعد إلى هذا العمل، لكنه لم يستطع أن يصل به إلى غايته القصوى. وفعلاً فإن ملاحظة الحركات السماوية قد تحصلت على قدر كاف من اليقين والدقة لكي تجعل العلماء يتيقنون من أن مجرى الأفلاك لا يخضع للقوانين التي كان أرسطو يريد أن يخضعها لها. لكن دراسة الحركات الواقعة على الأرض كانت ما تزال على قدر وافر من

الغموض والشك وعدم الدقة مما يجعل علم الطبيعة المشائي لا يخشى أن تعترضه أي معاندة فعلية، لذلك فإن أولئك الذين لا دليل لهم غير العلم التجريبي، لم يكن بوسعهم إطلاقاً أن يتجاوزوا صرامة ابن ميمون[١].

فلقد كان عليهم أن يسلموا بأن مبادئ أرسطو أصبحت عاجزة عن تعليل ما يجري في السماء تعليلاً صحيحاً، ولكنهم كانوا يرون أنه يحق لهم أن يضيفوا مثل ابن ميمون: «فكل ما قاله أرسطو حول الأشياء في عالم ما دون القمر له ترتيب منطقي إذ إنها أشياء علتها معلومة ويستنتج بعضها من بعضها الآخر بحيث إن حكمة الطبيعة وتدبيرها بينان فيها»(٧). أو: «إن كل ما قاله أرسطو حول ما يوجد بين فلك القمر ومركز الأرض صحيح كله لاريب فيه، ولا أحد يستطيع أن يخالفه الرأي فيه إلا من لم يفهمه أو من اعتقد منذ البداية آراء خاطئة فأراد رفض الاعتراضات التي تطيح بتلك الآراء الخاطئة لكن ما يقوله أرسطو حول ما فوق القمر يبدو كله تقريباً مجرد تخمينات»[٢].

وهكذا إذن فإن العلم المعتمد على الملاحظة قد استطاع أن يطرد علم الطبيعة المشائي من عالم السماء الذي صاغ قوانينه، ولكنه لم يكن قادراً على إقصائه من عالم ما دون القمر الذي لم يسيطر عليه بعد.

وعلى كل فإن العلم المعتمد على الملاحظة لم يكن بوسعه بمفرده أن يكفي لتحقيق تقدم العلم الوضعي، وذلك لأن هذا العلم وعلم الفلك خاصة يتطلب تقدمهما ثورة لاهوتية. فكل الفلسفات اليونانية سواء أكانت منتسبة إلى الأفلاطونية أو إلى الأرسطية، تجمع على رأي واحد: فعندهما جميعاً يمثل السطح الداخلي لفلك القمر حداً يقسم الكون إلى عالمين يكاد يكون من الممتنع أن نقارن أحدهما بالآخر.

---

(1) Moise Ben Maimoun, dit Maimonide, Le guide des égarés, Deuxième partie, ch. XXIV; trad. Munk, t. II, pp. 195 - 196.

(2) Moise Maimonide, Op. Laud., Deuxième partie, ch. XXII; trad Munk t. II, pp. 179 - 180.

فكل الموجودات تحت مقعر فلك القمر كانت تعتبر خاضعة للميلاد والتغير والموت. أما الأفلاك وأجرام الكرى السماوية والنفوس والعقول التي تحركها فهي على العكس قديمة وغير متغيرة، وكل شيء فوق فلك القمر كان يعتبر إلهياً.

لقد ظن أرسطو بطموح كبير أنه كان بوسعه أن يتأمل الطبيعة الإلهية تأملاً تكفي صحته لكي تجعله يستنتج منه مبادئ الفلك، لكن بطليموس وبرقلس بتواضع أكبر رأيا أن مشروعاً كهذا يتجاوز الطاقة الإنسانية، وأنه عليهما أن يقتصرا على تأليف بعض الحركات التي يمكن بفضلها تفسير الظواهر السماوية دون أن يزعما القدرة على معرفة كيف تحققها الكائنات السماوية. لكن كلا الطرفين يجمعان على القول بأن الأفلاك من طبيعة إلهية، ولم يدخل الفلاسفة الموحدون من المسلمين أو اليهود أمثال ابن سينا وابن ميمون إلاّ تغيراً لفظياً على هذا اللاهوت الفلكي رافضين فقط أن يطلقوا اسم الإله على العقول والنفوس التي تحرك السماوات واقتصروا على تسميتها بالملائكة. لكن السطح الداخلي لفلك القمر بقي عندهم كما هو الشأن عند اليونان الحد المشترك الفاصل بين عالمين من الكون يقر كل إنسان له دراية بالأمور الإلهية بما بينها من فرق شاسع.

ولكن إذا كان نسق بطليموس قد استطاع التسليم بأن الأفلاك كائنات لا تماثل طبيعتها طبيعة الموجودات التي دون القمر، فإن الأمر مغاير بالنسبة إلى نسق كوبرنيكوس. بل إن نسق هذا الأخير يتمثل جوهره في إثبات أن الأرض ومجموع العناصر تعد كتلة مماثلة من كل الوجوه لأي فلك متحير. وإذا كانت الأرض لا يحركها إله ولا ملاك، وإذا كان كل شيء فيها يولد ويتغير ويموت في كل لحظة، فإن الأمر لابد أن يكون كذلك في فلك المريخ أو المشتري أو زحل. ولكي يتمكن العلماء من قبول هذا التنسيق فلابد لهم من إزالة الآلهة الفلكية بكل آثارها، تلك الآلهة التي عبدتها جميع الفلسفات القديمة، وكذلك من إزاحة الملائكة المحركة للأفلاك التي استعاض بها عنها الفلاسفة الإسلاميون واليهود.

وهكذا إذن فإنه صحيح بحق أن نظرية كوبرنيكوس التي هي الشرط الأساسي لتقدم العلم الوضعي يقتضي قبولها ثورة لاهوتية قبل أي شيء آخر. ولو كانت التأملات الفلسفية حول العقول والنفس المحركة للأفلاك السماوية معزولة عن كل عقيدة ميتافيزيقية أخرى لأغفلت الكنيسة الكاثوليكية مناقشتها، ولتركت مهمة ذلك إلى الطبيعيين والفلكيين، ولاحتقرت الانشغال بها متفرغة للمسائل المتعلقة بحياة الإنسان الأخرى ونجاته فيها، ولقد كانت في الواقع هذه اللامبالاة بمسألة المحركات الفلكية لأمد طويل موقف العلماء المسيحيين. فهذا غليوم الأوفارنيي يقول: «هل العالم العلوي موجود واحد أم هو مؤلف من عديد الكائنات الحية؟ وهل نفوس هذه الكائنات عاقلة؟ كل ذلك نجده مقيداً في فلسفة أرسطو ومن اتبع خطاه من الفلاسفة، وكذلك عند الكثير من الفلاسفة اللاتينيين. ولكن لا التعاليم اليهودية ولا التعاليم المسيحية إلى يومنا هذا تعنى بمثل هذه المسائل».

«فلقد اعتاد اليهود الاقتصار على إسناد القانون وأسفار الأنبياء. ولكنهم منذ أمد طويل اعتنقوا بعض الأساطير التي لا تصدق وانقطعوا إليها انقطاعاً تاماً باستثناء بعض منهم، الذين أخذوا يتفلسفون إثر اختلاطهم بالمسلمين.

أما ملة المسيحيين فإنها بحكم تفرغها للفضائل والقداسة وعبادة الخالق لم تهتم إلاّ نادراً جداً بالفلسفة، وذلك عندما يضطرها فساد الوثنيين واعتراضات فاقدي العقل السليم دفاعاً عن دينها وعقيدتها وتهديماً للعقائد المعادية للنجاة التي ترجوها أو لشرف الخالق.

إن معتنقي الدين المسيحي بحكم حرصهم على نفوسهم التي تخصهم، لم يريدوا الاهتمام بنفوس السماوات إذ بدا لهم أنه لا مغنم لعقيدتهم ونجاتهم، في معرفة هذه الأمور ولا خسارة لها في جهلها. فسواء كان العالم حيواناً واحداً أو لم يكن كذلك، وسواء كانت السماء بكاملها كائناً متنفساً أو كانت السماوات المختلفة موجودات متنفسة، فإن هذه المسائل تكرهها الملة المسيحية وتعتبرها من الشناعات. ويصيبها الاندهاش العميق عند سماع هذا الجدل

الذي بقي مجهولاً بإطلاق عندها، وهي تعتبره بدعة لا تَعنيها في شيء.. ولا يمثل الركون إلى رأي أرسطو أو غيره في مثل هذه المسائل أي خطر على الدين والعقيدة والمذهب المسيحي»[١].

لكن نظرية العقول والنفوس التي تحرك الأفلاك السماوية لا تبقى معزولة في تعليم الفلاسفة العرب أو اليهود عن باقي مضمون ما بعد الطبيعة، بل هي على العكس تشغل في أنساقهم منزلة مركزية ومسيطرة، وكل النظريات الأخرى هي من بعض الوجوه مرتبطة بها شديد الارتباط.

ولم يكن بوسع الكنيسة التي كانت غير مبالية بمسألة المحركات السماوية نفسها، ألا تهتم بالكثير من النظريات التي ربطها بها الأفلاطونيون المحدثون العرب واليهود، والتي هي في رأيها بدع خطيرة. كما أن إدانتها لهذه البدع لا يمكن ألاّ تزعزع بعملية رد فعل نظرية العقول الفلكية التي لم تكن تستهدفها في الأصل.

سيتعرض مذهب العقول الفلكية لضربات السنة المسيحية من طرفيها إن صح التعبير. فهذا المذهب يعد بدعة من جهة الكيفية التي يصدر بها هذه العقول عن الإله، وهو كذلك بدعة بطريقته في إيصال هذه العقول إلى عالم ما دون القمر. فالعقل الأول هو وحده الذي فاض مباشرة عن الإله، ومن هذا العقل الأول يفيض الثاني ومنه الثالث وهلم جرّاً. وكان حتمياً على الكنيسة الكاثوليكية (السنية) أن تعتبر هذه الدرجات المتوالية من الفيض بدعة منافية لمذهبها وأن تدينها، وذلك لأن الأشياء كلها سواء كانت مما فوق القمر أو مما دونه ومهما تنوعت هي حسب مذهب الكنيسة من خلق الإله مباشرة وبدون وساطة. لذلك فإن لعنة الكنيسة ستصيب هذا المبدأ الأول مبدأ نظرية العقول الفلكية بضربات شديدة: فلا يمكن أن يصدر عن الإله الواحد صدوراً مباشراً إلا موجود واحد.

---

(1) Guillelmi Parisiensis Episcopi De Universo pars principalis; Pars II (Guillelmi Parisiensis Episcopi Operam ed 1516, t. II, tractatus de providentia, cap. VII, fol. CXCV, coll, a et b).

ثم إن العقل المحرك لفلك القمر ليس الأدنى في سلم العقول عندهم، بل إننا نجد دونه عقلاً آخر وهذا العقل هو العقل الفعال الذي يحرك بمفرده عقول جميع البشر وإليه ترجع جميع العقول البشرية بعدما يفصلها الموت عن الأجسام.

وستتصدى الكنيسة الكاثوليكية لهذه البدعة المتعلقة بوحدة العقل الإنساني، في القرن الثالث عشر، بتعليم علمائها ولعنات أساقفتها. غير أنّا لن نستطيع الإطاحة بهذه النظرية دون أن تتصدع في الوقت نفسه نظرية العقول الفلكية برمتها تصدعاً قوياً.

لذلك، فإن الكنيسة الكاثوليكية، سعياً منها لحماية أصل الخلق وعقيدة الحياة الأخرى بالنسبة إلى النفس البشرية، ستحاول الإطاحة بالعقائد الفلكية والطبيعية التي كان أسلاف كوبرنيكوس يهتمون بالإطاحة بها. لذلك فإننا لن نفهم شيئاً من ظهور الأفكار التي ستجعل الأرض في مقام الكواكب إذا جهلنا كيف صارعت الكنيسة النظرية الميتافيزيقية واللاهوتية التي أورثها العهد اليوناني القديم لفلاسفة الإسلام. فالهجمات التي وجهها علماء الكلام اللاهوتي للفلسفات الهلنية وخاصة للأرسطية والتي انطلقت من نواحٍ مختلفة، تلتقي جلها حول فكرة واحدة هي القلعة المركزية والملاذ الأخير لهذه الفلسفات: إنها فكرة المادة، وخاصة المادة الأولى.

ذلك أن أصل الخلق في الزمان أولاً يتعارض مع قدم العالم. وعلة افتراض العالم ذا وجود قديم هو امتناع البداية بالنسبة إلى المادة الأولى. ولم يكن بوسع الجدل حول العقول والنفوس المحركة للأفلاك أن يتواصل لأمد طويل دون أن يؤول ذلك بالمتجادلين إلى فحص هذه المسألة: هل للأفلاك مادة، وهل هذه المادة من الطبيعة نفسها التي منها الأجسام الموجودة تحت فلك القمر؟ وهل النفوس البشرية تبقى متمايزة بأشخاصها عند انحلال الأجسام التي كانت فيها أم هي تنصهر جميعاً في عقل واحد؟ ولا يمكن أن تجد مسألة أخرى يهتم بها معتنقو الأديان الثلاثة الإسلام واليهودية والمسيحية أكثر من اهتمامهم بهذه

المسألة. وهي تؤدي مباشرة لمسألة هامة ثانية: ما الذي يميز أشخاص النوع الواحد بعضهم عن بعض، أشخاص النوع الإنسان مثلاً؟ فهل مبدأ التشخيص هو المادة أم شيء آخر؟

وهكذا إذن سيكون النقاش الذي نسعى إلى استعادة تاريخه، وثيق الارتباط مع التقلبات التي مرت بها فكرة المادة عامة وفكرة المادة الأولى خاصة. وتمثل هذه الفكرة البرج المركزي في صرح الفلسفة المشائية. ولا يسعنا أن نعجب لهذا الأمر: ففكرة المادة، بتوسط فكرة الوجود بالقوة الذي هو من بعض الوجوه أحد وجوهها، تمثل الخاصية الأساسية التي تميز طبيعيات أرسطو عن جميع النظريات الطبيعية القديمة. لذلك فإن الحفاظ على فكرة المادة هو الحفاظ على البذرة التي يمكن للأرسطية أن تنبعث منها من جديد. وتحطيم هذه الفكرة هو إذن اقتلاع للجذور القصوى للفلسفة المشائية.



الفصل الأول

مصادر الأفلاطونية المحدثة العربية

١

نظرة خاطفة حول الأفلاطونية المحدثة اليونانية

لا يمكن للصراع الذي قامت به قوتان متحالفتان هما العلم المستند إلى الملاحظة وعلم الكلام اللاهوتي ضد الفلسفة المشائية، لا يمكن له إلا أن يجري بصورة متماثلة في الملة الإسلامية واليهودية والمسيحية، ما دامت حركات الفلك واحدة عند كل من المسلم واليهودي والمسيحي، وما دام هؤلاء يؤمنون بالإله نفسه الذي خلق العالم ويحكمه بعنايته الحرة ذات القوة المطلقة التي تثيب النفس الخالدة والشخصية لكل إنسان أو تجازيها.

وقد انقسم العلماء المنتسبين إلى هذه الأديان الثلاثة التي يؤمن بها في العصر الوسيط كامل حوض الأبيض المتوسط إلى ثلاث مدارس، اثنتان منها تريدان الحرب والثالثة ترجو السلام.

ويعتبر أصحاب المدرسة الأولى التي يعد ابن رشد ممثلها الأتم أن حقيقة الكون كلها توجد طي مؤلفات أرسطو التي لا مهمة للعالم إلا محاولة استخراجها منها بشروح مثابرة ودقيقة، وإن كل عقيدة لاهوتية مناقضة لتعاليم أرسطو تعد هراء ولغو كلام.

أما أصحاب المدرسة الثانية فإنهم المؤمنون المتعلقون بالحقائق التي أوحى بها الرب، والتي يعتمد عليها الدين بكامله ويرفضون رفضاً مليئاً بالكراهية هذه الفلسفة الملحدة التي تشوه معبودهم وتنفي شرعية آمالهم وهم يرفضونها جملةً وتفصيلاً.

وبين هاتين المدرستين المتطرفتين المتخاصمتين نجد الحزب الساعي إلى

التوفيق بينهما. ويعتقد أصحاب هذا الحزب بصدق أن المعتقدات التي يقدمها الدين حقيقة، لكنهم مع ذلك لا يسلمون بوجوب قلب نظام أرسطو العظيم رأساً على عقب. لذلك تراهم يحاولون حذف بعض المسائل التي تناقض صريح المناقضة إقرارات عقيدتهم أو ملاحظات حواسهم أو يحاولون تعديلها. لكنهم يحاولون في الوقت نفسه أن ينقذوا كل ما لم يُطح به علم الفلك من جهة أولى وعلم الكلام اللاهوتي من جهة ثانية بين نظريات أرسطو. ثم يحاولون أن يعيدوا بأواصر حاذقة بناء نظام متألف بوساطة القطع التي يستطيعون الحفاظ عليها من النظام الأرسطي: ذلك ما فعله ابن سينا في ملة الإسلام وابن ميمون عند اليهود وتوما الأكويني عند المسيحيين.

وقد وجد أصحاب هذا الاتجاه الذين أنفقوا جهودهم في هذه المحاولة التوفيقية مساعدة قويّة فيما أنتجه الفكر اليوناني قبل أفوله بصورة خاصة. وكان ذلك ثمرة النزعة القوية نحو الفلسفة الانتقائية التي تمثلها الأفلاطونية المحدثة في الإسكندرية.

ولنحاول بالاعتماد على فيليكس رافيسون[1] ذلك الميتافيزيقي الكبير، إلقاء نظرة شاملة على المدرسة الأفلاطونية المحدثة اليونانية ساعين إلى تبيّن الاتجاهات المختلفة التي سلكتها عقول معلميها.

وأول هذه النزعات التي نميزها في المقام الأول هو الاتجاه الذي يمثل توقاً جارفاً نحو تحقيق وحدة الفلسفة. إذ يبدو أن الفكر اليوناني الذي شارف على الأفول، كان ساعياً إلى تحقيق كشف تام حول كنزه العقلي الذي جمعه زمن نضجه، كما أن الفكر اليوناني لم يشأ أن يورث هذا الكنز إلى الفكر الإسلامي ثم إلى الفكر المسيحي قبل أن ينظمه. لذلك فهو قد سعى إلى التوفيق بين الأنساق المختلفة التي صاغها حكماؤه بالتوالي، وكان يحاول خاصة أن يوفق

(1) Félix Ravaisson, Essai sur la Métaphysique d'Aristote, Paris, 1946. Partie IV, livre I, chapitre III; tome II, pp. 292 - 584.

بين المذاهب الثلاثة الكبرى التي لا قيمة لجميع المذاهب الأخرى إزاءها: الأفلاطونية والأرسطية والرواقية.

وتستشف هذه الرغبة في اختيار كل ما يمكن أن ينسجم في المجموعة نفسها من بين تعاليم المدارس المختلفة بصورة مثمرة في تأملات الأفلاطونيين المحدثين. بل إننا نجده أحياناً واضح التوكيد، وهو على سبيل المثال يسيطر على أمونيوس الحمال الذي كان أحد مؤسسي الأكاديمية الجديدة، وأستاذ أفلوطين: «فحسب أمونيوس، لو خلصنا فلسفة أفلاطون وأرسطو من النوافل التي أثقلتهما ولو أرجعناهما إلى جوهرهما الخاص لوجدنا أنهما متفقتان في جميع المسائل الجوهرية، وبذلك فهو قد أرجعهما إلى المذهب الواحد نفسه»[١] ، كما أن أفلوطين كان يستعمل بصورة متواترة هذا الانتقاء بين المذاهب. وكما قال فرفوريوس محقاً: «فإن التعاليم الرواقية والمشائية توجد ممزوجة مزجاً مستتراً في مؤلفات أفلوطين وميتافيزيقا أرسطو توجد فيها ملخصة بكاملها»[٢] .

وفرفوريوس، تلميذ أفلوطين الذي حافظ لنا على أعمال أستاذه: «كان عميق التشبع بالفكر الأرسطي. وهو قد جعل من كل أعمال أرسطو أو من جلها موضوعاً لشروح مطولة ومغرقة في الاختصاص، كما أنه يتبع آراءه راضي البال، وألّف مصنفاً ضخماً في سبعة أبواب ليثبت وحدة مذهبي أفلاطون وأرسطو، الأمر الذي جعل برقلس أخيراً يعيب عليه معالجة المسائل الأفلاطونية بالمبادئ الأرسطية»[٣] .

وبالفعل فقد كان سريانيوس وبرقلس اللذان كان ميلهما إلى النزعة الانتقائية دون ميل سابقيهما يرجوان طرد الاتجاهات المشائية من الأكاديمية حتى يرجعانها إلى الأفلاطونية الخالصة. بل إن أحد تلامذة برقلس، أعني

(1) F. Ravaisson, Op. Laud., t. II, p. 372.
(2) F. Ravaisson, Op. Laud., p. 382
(3) F. Ravaisson, Op. Laud., p. 476.

الدمشقي، كان يريد أن يعود إلى ما قبل ذلك وأن يرجع الفلسفة اليونانية إلى جذورها الفيثاغورية والديانة الأورفية. لكن عملية رد الفعل هذه لم يكن بوسعها أن تفعل شيئاً يذكر أمام التيار الأقوى منها، والذي كان يدفع بالمذهبين الأفلاطوني والأرسطي إلى الالتحام في مذهب واحد. «وهذا أحد أساتذة الدمشقي تلميذ برقلس أمونيوس من هريتاس قد شرع بصورة صريحة في تحقيق إعادة الاعتبار إلى الأرسطية في المدرسة الأفلاطونية، وقد كان الفكر الأرسطي مسيطراً في رحاب المدرسة الأفلاطونية نفسها. لذلك فإن الفلسفة المشائية كانت لها الصدارة في تعليم أمونيوس وفي مؤلفات تلامذته. كما أن العلماء الأفلوطينيين قد جعلوا جميعهم تقريباً من أعمال أرسطو موضوعاً لدراساتهم وشروحهم، شأنهم في ذلك شأنهم مع أعمال أفلاطون. وفضلاً عن فوريوس فإن ميكلوس ومكسموس معلم الإمبراطور جوليانوس قد سميا لهذه العلة بالفيلسوفين المشائيين. كما أن هيباتي الشهيرة والمنكوبة قد فسرت أعمال أرسطو في الدرس الذي كانت تلقيه في الإسكندرية، كما ألف برقلس أصولاً في الطبيعة ليست في الحقيقة إلا تلخيصاً للمقالة الثامنة من السماع الطبيعي لأرسطو. ثم إنه قد ألقى دروساً حول أحد أجزاء المنطق على أمونيوس ابن هرمياس. وشرح الدمشقي كذلك كتاب السماء وكتاب السماع.

«لكن العناصر التي كان أصحاب المدرسة الأفلاطونية المحدثة يستمدونها من أرسطو وأتباعه كانت إلى حدود ابن هرمياس منقسمة إلى العلوم التي يطلق عليها اسم العلوم الموسوعية أو الموسوعة، والتي كانت تمثل الجزء الأدنى والثانوي في الفلسفة. وكان لأرسطو المكانة الأولى في كل المجالات في مدرسة أمونيوس متقدماً بذلك على أفلاطون: إنه يشغل ركح التعليم في حين لا يبرز الجدل الأفلاطوني، مثله مثل المبادي اللاهوتية المصرية والكلدانية إلا في الدرجة الثانية.

وهكذا سادت الفلسفة الأرسطية وحلت محل الفلسفة الأفلاطونية التي طالما أخضعتها لها. ذلك هو المشهد الذي تقدمه لنا المؤلفات التي بقيت لكل

من أمونيوس وتلامذته الرئيسيين أمثال سمبلسيوس ويوحنا النحوي وداود الأرميني، ذلك الذي ترجم إلى لغته القومية كل أعمال أرسطو، فكان بذلك أول مؤسس لسيطرة الفلسفة المشائية على مدارس الشرق»[١].

ولكن حذار من المبالغة في مقدار ما ينسب لرد الفعل هذا الذي هو رد فعل ظاهر أكثر من كونه حقيقياً. فمدرسة أثينا ومدرسة الإسكندرية كلتاهما قد أصبحتا تحملان العنوان الأرسطي بعد ما كانتا لعهد طويل تظهران الانتساب إلى الأفلاطونية. وهكذا صار أساتذتهما يضبطون أفكارهم في إطار شروح حول مؤلفات أرسطو، ولهذه الشروح شبه كبير بشروح المشائين الآخرين أمثال الإسكندر وثمسطيوس، عوض عرضهم لمحاورات أفلاطون. وكان ثمسطيوس أفلاطونياً أكثر من كونه مشائياً، ولكن مثلما كان فرفوريوس يستعمل المبادئ المشائية لمعالجة بعض المسائل الأفلاطونية كان ثمسطيوس، في أثينا، يوضح أفكار أرسطو ويغيرها أو يرفضها بعد مقارنتها بالنظريات الفيثاغورية والأفلاطونية، نظريات أستاذه الدمشقي أو بالحقائق التي أثبتها فلك بطليموس.

بل إن يوحنا النحوي في الإسكندرية كان يسعى إلى تهديم أسس الطبيعيات الأرسطية ذاتها ليعرض نظريات الرواقيين حول الخلاء وحركة المقذوفات، وليؤكد ضد برقلس الأمد المحدود للعالم كما تثبته عقيدته المسيحية. وقد يكون الشعار المكتوب على باب الأكاديمية قد تغير، لكن الروح السائدة بقيت هي هي. هذه الروح كانت تطمح إلى توحيد الفلسفة، بالمقارنة والتأليف، وبتغيير الأنساق المختلفة إذا ما اقتضى الأمر.

وإن هذا السعي إلى تحقيق مذهب تنسجم فيه أفضل أفكار أفلاطون وأرسطو هو الذي ولد كذلك آخر عمل طريف أنتجته العبقرية اليونانية، أعني ذلك الكتاب الذي سنعود إليه بعد حين لندرس جزئياته بتعمق، إنه الكتاب

(1) F. Ravaisson, Op. Laud., pp. 538 - 541.

الذي يحمل العنوان المنحول (أثولوجيا أرسطو) والذي يخفي إلى الأبد اسم مؤلفه الحقيقي.

ولعله لا وجود لأي مفكر آخر شارف الفلسفة التي كان كثير من الفلاسفة يحاولون تحقيقها فوفق بين اللوقيون والأكاديمية: «ولعل هذا العمل الذي يمثل ما يمكن أن نطلق عليه بحق اسم الأفلاطونية المحدثة لم يكن في متناول الفلسفة اليونانية التي بلغت إلى غاية نموها الطبيعي في شكل الفلسفة الرواقية ففقدت قواها التي تفي بالحاجة. لذلك فإن الفلسفة اليونانية كانت بحاجة إلى شعاع ذي مصدر أجنبي ليخصب نفسها التي صارت عقيمة، إن صح التعبير، ومدها بمبدأ الحياة ينفخه في آخر البذور التي ما تزال في باطنها. وهذا المصدر هو عينه الذي نجم عنه الدين المسيحي: إنه علم الكلام اللاهوتي اليهودي»[1] .

بل إن أرسبتول اليهودي الذي عاصر بطليموس فيلوميتور حوالي ١٥٠ سنة قبل الميلاد كان يضع في العالم فيضاً إلهياً شبيهاً بالنفس الكلية عند أفلاطون ويطلق عليه اسم قوة الإله التي تسري في جميع الأشياء. «وكان يقول بأن هذا المبدأ من وضع موسى، ويزعم أن فلاسفة اليونان سرقوه من التوراة»[2] .

ولم تكن أفكار أرستبول إلا صيغة أولية للأفكار التي ستسيطر فيما بعد على النسق الأفلاطوني المحدث: «فلقد كانت المبادئ الأساسية للاهوت اليهودي الممتزجة بالمبادئ الأساسية الرواقية والأرسطية والأفلاطونية تمثل في كتابات فيلون المتقدم على المسيح ببعض السنوات فقط، نسقاً تاماً اكتملت فيه نظرية الفيض والقوى الإلهية بنسب أكبر وبأشكال لها ربما بعض الجدة»[3] . وهنا فإن العنصرين اللذين كان كتاب (الحكمة) قد تركهما مندمجين معاً في معنى الحكمة الإلهية يظهران منفصلين ومتفرقين أحدهما عن الآخر، فمن جهة أولى نجد الحكمة التي يفضل فيلون أن يطلق عليها اسم العقل أو الكلمة ومن جهة

(1) F. Ravaisson, Op. Laud., p. 349.
(2) F. Ravaisson, Op. Laud., p. 357.
(3) F. Ravaisson, Op. Laud., p. 358 - 35g.

ثانية نجد الروح القدس وهما درجتان ينزل بفضلهما الإله من عليائه التي لا تدرك إلى العالم. إنهما مبدآن ثانويان؛ أولهما يصدر مباشرة عن الإله والثاني يصدر عن الأول، ولكنهما كليهما سن الطبيعة نفسها، وجوهرهما هو عينه الجوهر الإلهي، وهما بذلك يؤلفان معه مبدأ التثليث المجيد الجليل»(١٧).

«إن الكلمة هي المعنى الذي يسميه اللاهوت العبري القديم: (بيت الإله)، إنه لباسه وصورته أو ظله، إنه صورة الإله وخاصية جوهره، إنه الابن وأول مولودات الإله، أو الأب، بل هو الإله نفسه، وجل هذه العبارات مستمدة من مصادر أقدم وهي ستوجد جميعاً في علم الكلام اللاهوتي المسيحي وفي الأفلاطونية الجديدة»[1].

وفي الآونة التي شرع فيها فلاسفة الإسكندرية في تأمل فكر فيلون، ذلك الفكر الذي يجمع كل ما تستمده السنة العبرية من الثالوث ويطوره، ها نحن نرى بعض الحواريين، انطلاقاً سن الجليل، ينتشرون في أرجاء العالم ليبشروا الناس باسم الأب والابن والروح القدس. وما كان يبشر به الحواريون هو ما يلي: في البدء كانت الكلمة، والكلمة كانت في الإله، والإله هو الكلمة، والأشياء كلها خلقها الله. إن الكلمة نزلت في العالم وصارت لحماً ودماً. ولقد رأوا مجدها الذي هو مجد جدير بالابن الوحيد للأب، وهم على ذلك شهود إلى أن يؤمن الناس جميعاً باسمه ويصبحوا أبناء الإله.

«والمعلوم أن فكرة الثالوث الإلهي هي التي ستبين ما تنشره من نور معش على الفلسفات القديمة، ستبين لمن يريد أن يوفق بينها الوحدة العميقة للمذاهب المتنافرة في مستوى السطح. وهي التي ستؤلف بينها بالتدريج مولدة ذلك المذهب التأليفي الذي يقول به أفلوطين. وهكذا يمكن للمرء أن يقول عند

(1) De ce que la Bible et le Targum d'Onkelos commentaire de la Bible antérieur a J. C., enseignaient au sujet de Verbe, on trouvera un résumé très clair dans: C. Fouard, La vie de N. S. Jésus - Christ, t. I, Paris 1908; appendice, II, le Verbe de Saint Jean, pp. 418 - 432.

سماعه لتعليم أفلوطين: إن الأفلاطونية المحدثة قد استقرت أخيراً على قاعدتها المثلثة: نظرية المبادئ الثلاثة أو الأقانيم المبدئية الثلاثة التي هي الواحد والعقل والنفس، وهي مبادئ ترابطت فيما بينها بفضل النظرية الجديدة حول طبيعة انتقال الطبيعة اللامادية بينها.

إن نفس العالم التي هي أدنى هذه المبادئ الثلاثة هي السبب الأول أو الإله كما فهمه الرواقيون، وثاني المبادئ هو العقل أو إله أرسطو، وأخيراً فإن مبدأ الأفلاطونيين المحدثين الأسمى الذي هو الواحد هو إله أفلاطون. تلك هي المبادئ الثلاثة الكبرى، مبادئ المذاهب الثلاثة الكبرى التي شغلت عصر النضج والعنفوان في الفلسفة اليونانية، إنها تلك المبادئ الثلاثة الخاضع بعضها لبعض بحسب تواليها في الزمان نفسه. وهكذا فإن الأفلاطونية المحدثة قد جنت ثمرة المذاهب التي أنتجتها العصور المتقدمة عليها، وهي ترتيبها إن صح التعبير حسب نظام مقابل لزمن ظهورها جاعلة منها الأسس المتوالية لفلسفة واسعة يتوجها مذهب أفلاطون القديم»[1] .

ولكن أين عاش مهندسو هذا البرج ذي الطوابق الثلاثة؟ لقد عاشوا في الإسكندرية حيث توجد أكبر مجموعة يهودية في العالم وأكبر الأحبار علماً، وحيث كان للمسيحيين علماء كبار من أمثال أوريجان وكليمان. ولم تزل الأفلاطونية المحدثة التي نشأت بفضل التعاون بين السنة اليهودية التي وضَّحها وأتمها المذهب المسيحي والفلسفة اليونانية خاضعة طيلة تطورها لتأثيرات علمي الكلام اللاهوتي اليهودي والمسيحي، ذلك أن جل العلماء الذين شيدوها كانوا متشبعين بالمبادئ التي يقول بها هذان اللاهوتان.

وأكبر مشيدي المعلم الأفلاطوني المحدث بعد أفلوطين هو نومينيوس. «ونومينيوس قد ولد في سورية حين كان يوجد العديد من اليهود، وحيث كانت مذاهبهم كثيرة الانتشار. ولا شك أنه قد درس التوراة إذ كان يقارن

(1) F. Ravaisson, Op. Laud., pp. 281 - 282.

مبادئ أفلاطون بمبادئ موسى ويعيرهما بالمبادئ نفسها. بل هو كان يقول بأن فكر أفلاطون ليس إلا فكر موسى باللسان الأثيني»[١] .

ثم إن أمونيوس الحمال الذي كان أستاذاً لأفلوطين «ربّي على الدين المسيحي، ولم يرتد عنه إلا عندما شرع في التفلسف. وكان معاصراً للقديس بانتان والقديس كليمان اللذين كانا يحاولان عندئذ إثراء علم اللاهوت المسيحي ببقايا الفلسفة اليونانية. بل لعله قد ربّي في مدرسة الوعاظ التي كانا يديرانها بالإسكندرية»[٢] ، وكان أوريجان قد صحح بعضاً من دروسه ونشرها.

إن أثر تعاليم أمونيوس الحمال يبدو جلياً في كتاب (في الطبيعة الإنسانية) الذي ألفه نيميزيوس. والمعلوم أن هذا الأخير مسيحي، وهو أسقف حمص، وكان يطبق مذهب أمونيوس في وحدة الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية في شخص المسيح[٣] ، وما يتسم به مؤلف (في الطبيعة الإنسانية) من طابع سني تام يظل لعهد طويل منسوباً للقديس غريغوار أصيل نيسة.

ويستعمل أفلوطين بعض الصيغ المجازية للتعبير عن فيض العقل عن الواحد: [يفيض العقل عن الواحد] «كتضوع أريج الجوهر الطيب، أو مثل انتشار حرارة النار، أو برودة الثلج، أو مثل لمعان الشمس وشعاعها أو فيض الإناء شديد الامتلاء. وهذه الصور كلها استمدتها الأفلاطونية المحدثة من اللاهوت اليهودي الإسكندري»[٤] .

ونستطيع أن نتعرف، بعد عهد أفلوطين، على الأواصر التي تواصل ربط الأفلاطونية المحدثة باليهودية والمسيحية. أليس كالسيدبوس هذا الذي ترجم محاورة طيماوس أفلاطون مسيحياً، أو لعله يكون على الأرجح يهودياً.

---

(1) F. Ravaisson, Op. Laud., p. 368.
(2) F. Ravaisson, Op. Laud., p. 372.
(3) F. Ravaisson, Op. Laud., p. 374.
(4) F. Ravaisson, Op. Laud., p. 435.

وإذا كانت الرغبة في التوفيق والتأليف بين مذاهب اليونان الفلسفية الكبرى هي التي أدت إلى تكوين الأفلاطونية المحدثة، فإن الأفكار المستوحاة من اللاهوت اليهودي واللاهوت المسيحي هي التي مكنت من تحقيق هذه الرغبة. لكن تأثير اليهودية والمسيحية لم يكن الوحيد الذي طبع الأفلاطونية المحدثة، بل إن هذا التأثير قد وجد مساعدة من جاذبية المذاهب الدينية الفارسية التي سحرت الفلاسفة اليونان الأواخر. ولكن هذه المذاهب كانت في الأغلب معارضة لتأثير اللاهوت اليهودي والمسيحي.

ولقد تمكن مذهب المجوس العرفاني من فرض نفسه على تأملات المفكرين الأفلاطونيين المحدثين بعد أن صارعوه في البداية. وبهذا المعنى لم تبق الأفلاطونية المحدثة التي يقول بها يمبلكوس مذهباً فلسفياً، بل هي قد صارت شعوذة غير جديرة بالاهتمام.

لكننا نجد مع هذه الممارسات السحرية والعرفانية أن بعض الأفكار التي علينا أن نقف عندها قد فرضت نفسها على الأفلاطونية المحدثة، وقد يكون أصل هذه الأفكار الدين نفسه الذي يراد تبرير ممارساته، ولهذه العلة فإنها قد تكون - وهذا هو الرأي الأرجح - استعيرت من اليهودية والمسيحية. وتتعلق هذه الأفكار بحركة الحب المزدوجة التي تصل البشر بالإله.

«كل كائن يحب ما أنتج. وإذن فالآلهة تلتذ بمخلوقاتها.. ومن هذا المبدأ استمدت الأضاحي قوتها.. فالعلة الأولى لفاعلية الأضحية هي الحب والعلاقة الجوهرية اللطيفة التي تربط الصانع بالمصنوع والمنجب بما أنجبه..

وأخيراً فإن إرادتنا لا تشوه إرادة الآلهة في الصلاة التي هي أسمى أركان التعبد، بل إن فعل الآلهة يتقدم على فعلنا بمقدار سمو الإرادة الإلهية على الاختيار الإنساني المتروي. إن الآلهة تدعو النفوس لتؤوب إليها بإرادتها الحرة

وطيبها ورحمتها. وهي تمكن النفوس من الحلول في الآلهة والاتحاد بها بعد أن تعودها على مفارقة الأجساد والرجوع إلى مبدئها المعقول»[١] .

وهذه الحركة المضاعفة لم يجد برقلس مفراً من تضمينها لنسقه الفلسفي، إذ هو يسلم بالانحطاط الذي يشعر به في ذاته كل مبدأ بصورة متزامنة مع نزوع كل شيء للصعود إلى مبدئه الذي يمثل خيره، ولقد صارت هذه الحركة المضاعفة نفسها الفكرة الرئيسية في كتاب (أثولوجيا أرسطو). ولكن الصورة التي بها وصفها تجعل المرء يدرك بيسر أصلها المسيحي. ذلك أن هذه الحركة المزدوجة التي يثبتها الكثير من أقاويل القديس بولس والقديس يوحنا هي جوهر اللاهوت عينه الذي يقول به دونيس، هذا الذي أطلق عليه لأمد طويل لقب (Aréopagite) حكيم مجمع العلماء أو الحكيم الموسوعي.

إن ما يضمن للأفلاطونية المحدثة مرونة كبرى هو رغبة التوفيق التي تمثل النزعة المسيطرة عليها، وكذلك نزعة الانتقاء التي أمدتها بمبادئها. لذلك فهي تتكيف بيسر مع النظريات التي تراها صحيحة. إنها لا تنتسب إلى تلك المذاهب المتحجرة التي يجعلها تأكدها من متانة أسسها تتجاسر حتى على مناقضة اليقين الذي يأتينا عن طريق الحواس. لذلك فإن الأفلاطونية المحدثة ستتقبل الفلك الحديث، وسيكون كلام بطليموس كلاماً أفلاطونياً محدثاً، بل إن برقلس سيهزأ من أولئك الذين يستمدون من المشائية حق رفض الدوائر المتداخلة ذات المراكز المختلفة وأفلاك التدوير، كما سيحاول سمبلسيوي أن يبين إمكانية الحفاظ على المبادئ الجوهرية لطبيعيات أرسطو السماوية مع التسليم بتلك الفرضيات.

وهكذا فبقدر ما كانت فلسفة أرسطو بدقتها اللطيفة والمتحجرة، غير قابلة للتوفيق مع الفلك الذي تستوجبه الملاحظة العيانية ومع اللاهوت الذي تقول به اليهودية والمسيحية، كانت الأفلاطونية المحدثة بمرونة نظرياتها مستعدة للتحالف الذي يوفقها سواء مع العلم المعتمد على الملاحظة أو مع الإسلام أو اليهودية أو المسيحية.

(1) F. Ravaisson, Op. Laud., pp. 488 - 489.

٢

كتاب الأسباب

وهكذا إذن فإن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة هي التي ستحاول، عند المسلمين أولاً ثم عند اليهود ثانياً وعند المسيحيين أخيراً، تحقيق السلم بين تصلب المشائين وعدم تسامح المتكلمين.

ثم إن الفلسفة القديمة قد سَحرت أَلْبابَ مُفكري هذه الملل الثلاث بفضل شكلها الأفلاطوني المحدث. ولم تكن المشائية المتصلبة إلا ثمرة ردة فعل. وهذه الردة التي حققها عند المسلمين ابن رشد كانت في الأساس عند اليهود والمسيحيين ثمرة لقراءة أعمال هذا الشارح، بحيث إن إطلاق اسم الرشدية عليها كان في محله.

لقد كان العرب أول من تلقى التراث الأفلاطوني المحدث اليوناني، فلننظر إذن في السبل التي وصل بها هذا التراث إليهم. ويبدو أن مؤلفَيْن أفلاطونِيَّيْن محدثَيْن نُسبا خطأً إلى أرسطو، قد راجا رواجاً كبيراً عند المفكرين العرب الأوائل: إنهما كتاب (الأسباب) وكتاب (أثولوجيا أرسطو)، فلنفحص بعجالة المذاهبَ التي نقلها هذان الكتابان من الحكمة اليونانية إلى الحكمة الإسلامية.

لقد عرف كتاب الأسباب منذ القرن الثاني عشر من قبل مدرسي شارتر الذين اعتبروه أحد أعمال أرسطو. وكان جيلبار البوري قد شرحه، ثم إن ألبار الكبير قد أورد له هو بدوره عرضاً في كتاب أطلق عليه عنوان كتاب

(الأسباب والفيض الكلي عن السبب الأول). وهو في هذا المضمار قد وصف الكيفية التي ألف بها هذا الكتاب حسب رأيه[١] ، وبرغم كون الإشارات التي يقدمها لنا ليست صحيحة من كل الوجوه، فإنها تمدنا بمعلومات مفيدة جداً. يقول ألبار الكبير: «فلنقبل من القدامى كل خبر قالوه بخصوص الأسباب الأولى. وقد جمع ذلك قبلنا داود اليهودي مستخرجاً إياه من أقاويل أرسطو وابن سينا والغزالي والفارابي، ثم رتبه على شكل مبرهنات وأضاف إليه شرحاً على منوال ما فعله إقليدس بالنسبة إلى الهندسة. وبالفعل فكما أن شرح إقليدس وظيفته إثبات المبرهنة الموضوعة، فكذلك الشأن بالنسبة إلى الشرح الذي أضافه داود. فليس ذلك إلا دليل المبرهنة المقترحة، وكتاب (الطبيعة) الذي ألفه الفيلسوف نفسه بالطريقة نفسها وصل إلينا هو أيضاً، وقد أطلق داود على هذا الكتاب اسم: (ما بعد الطبيعة). أما الفارابي فقد عنونه: (في الخير المحض)، والغزالي أطلق على المصنف نفسه اسم: (لباب الأشياء

---

(1) Tabula Tractatuum Parvorum naturalium Alberti Magni Episcopi Ratispo. De ordine Predicatorum. De Sensato. De Memoria et Reminiscentia. De Somno et Vigilia. De Motibus animalium. De etate sive de Juventute et Senectute. De Spiritu et Respiratione. De Morte et Vita. De Nutrimento et Nutribili. De Nalera et Origine anime. De Unitale intellectus contra Averroem. De intellectu et intelligibili. De Natura Locorum. De Causis et Plantis. De principiis motus processivi. De Causis et processur universitatis a Causa prima. Speculum Astronomicum de Libris licitis et illicitis. Colophon: Venetiis impensa heredum quondam domini Octaviani Scoti civis Modoetiensis: ac sociorum. Die 10 Martii 1517 - Liber Secundus de Caussis Partis Fratris Alberti.. De terminatione causarum primariarum. Tract. I: De potentiis et virtutibus earum. Cap. I: De nomine quo antiqui appellaverunt librunt librum de causis primariis. Ed. Cit., fo. 199, coll. B, c et d.

الإلهية)[١] . لكن متبعي مذهب ابن سينا يسمونه بصورة أصح: (في نور الأنوار). وأخيراً فإن متبعي مذهب أرسطو قد أطلقوا عليه اسم: (في أسباب الأسباب). وكما سبق أن أشرنا فإن داود استخرج من هذا الكتاب إحدى الرسائل التي ألفها أرسطو في مبدأ الموجود الكلي، لكنه أضاف إليها أشياء أخرى أخذها عن مصنفات ابن سينا والفارابي».

وهكذا يكون داود اليهودي، بالإضافة إلى هذا المصنف الذي اهتم به، مؤلف الشروح التي استمد مادتها من مصنفات الفارابي وابن سينا والغزالي. وتتمثل مهمة هذه الشروح المقتضبة جداً في توضيح عدد من القضايا التي وردت في شكل جوامع كلم. وحسب ألبار الكبير فإن هذه الجوامع قد استخرجت من رسالة مبادئ الموجود الكلي التي يظنها لأرسطو، كما أن ابن سينا يذكر هذه الرسالة[٢] وينسبها إلى المعلم الأول، أصيل ستاجيرا (أرسطو).

لكن المصنف اليوناني الذي استمدت منه هذه المبرهنات ليس لأرسطو

---

(1) En effet, au premier livrc de la philosophie d'Al. Gazali, le cinquième traité, intiulé: Quod omni habent esse a primo principio, et quomodo ordocausativus causarum, est une exposition de la doctrine du Liber de causis: or il commence en ces termes: ((Iste tractatus est quasi flos divinorum qui est id quod acquiritur ex eis)). (Logica et impensis Petri Lichtensteyn Coloniensis Anno virginei partus 1506, Idibus februarijs sub hemispherio Veneto).

(2) Metaphysica Avicenne sive eius prima philosophia. Colophon: Explicit metaphysica Avicenne sive ejus prima philosophia optime Castigata per Reverendum sacra theologie bachalarium fratrem Franciscum de macerata ordinis minorum et per excellentissimum artium doctorem dominum Antonium frachantium vicentinum philosophiam legentem in gymnasio patavino. Impressa Venetiis per Bernardinum expensis viri Jeronymi duranti anno domini 1493 Die 26 martii. Lib II, trac, IX, cap. II.

أصلاً، وسيعرفنا القديس توما الأكويني بمؤلفه، إذ يقول الشيخ الملائكي[١] : «توجد بعض المؤلفات حول المبادئ الأولى: وتنقسم هذه المصنفات إلى قضايا مختلفة. وهي إن صح التعبير تنظر في بعض القضايا بصورة منعزلة، ومن بين هذه المصنفات نجد مصنفاً باللغة اليونانية: إنه الكتاب الذي نشره برقلس الأفلاطوني، ويتضمن تسعاً وعشرين ومئتي قضية. وعنوانه (التأصيل اللاهوتي) ونجد هذا الكتاب من جهة أخرى باللغة العربية، وهو الكتاب الذي يطلق عليه اللاتينيون اسم كتاب الأسباب. والرأي المتواتر أنه قد ترجم عن العربية ولا وجود قطعاً لأصله اليوناني. ويبدو أن أحد الفلاسفة العرب قد استخرجه من كتاب برقلس المشار إليه، ذلك أن كل ما يوجد في الأول يوجد كذلك في الثاني بصورة أتم وأكثر تحليلاً»[٢] .

(1) In presenti volumine infrascripta invenies opuscula Aristotelis cum expositionibus Sancti Thome: ac Petri de Alvernia: Perquam diligenter visa recognita: erroribusque innumeris purgata. Sanctus Thomas De sensu et sensato. De memoria et reminiscentia. De somno et vigilia. Ultimo altissimi proculi (sic) de causis cum eiusdem Sancti Thome commentationibus. Petrus de Albernia De motibus animalium. De longitudine et brevitate vite. De inventute et senectute. De respiratione et inspiratione. De morte et vita. Egidius Romanus De bona fortuna. Colophon: Impressa vero Venetiis mandato sumptibusque Heredum Nobilis Viri Domini Octaviani Scoti civis Modoetiensis. Per Bonetum Locatellum presbyterum Bergomensem. Anno a partu virgineo saluberrimo Septimo supra millesimum quiquiesquecentesimum quinto Idus Novembris. - Au fol. 70, cal. A, de cette édition, se lit le titre suivant: Alpharabius arabs philosophus peritissimus secundum plures creditur fuisse auctor hujus operis: vel expositor. Liber de causis editus a Gilberto Porretano pictavensi episcopo et ab eodem commentatus. Secundum alios ab Augustino. Secundum alios ab Avempace editus: et commentatus ab Alpharabio. Secundum alios a Proculo (sic).
Le passage de Saint Thomas qui est cité dans le text se trouve au même fol., col. b.

(2) Le texte de Saint Thomas dit Elevatio theologica au lieu d'Elemmentatiou theologica ou Institutio theologica.

وإذا قارنا رأيي البار الكبير وتوما الأكويني فإننا نلاحظ أن الكتاب الذي سماه الفارابي (في الخير المحض) وابن سينا (في نور الأنوار) والغزالي (لباب الأشياء الإلهية) وداود اليهودي (ما بعد الطبيعة) وجيليا البوري والمدرسيون اللاتين (كتاب الأسباب) مصنف مؤلف من جزأين.

فأما الجزء الأول المتكون من مجموعة قضايا، فهو مستخرج من مصنف يوناني، وهذا المصنف ظل، من ابن سينا إلى ألبار الكبير، منسوباً إلى أرمطو بعنوان (رسالة في مبادئ الموجود الكلي). لكن القديس توما الأكويني أرجع له عنوانه الأصلي وأعاد نسبته إلى صاحبه الحقيقي فهو بعينه كتاب (التأصيل اللاهوتي) (L'institution théologique) أو منظومة الأصول اللاهوتية لبرقلس، وكان القديس الملائكي يعرف هذه المنظومة الأصولية في اللاهوت بفضل الترجمة التي أتمها مساعده غليوم المروباكي في ١٨ أيار (ماي) ١٢٦٨ بفيتارب والتي لم تنشر[١].

---

(1) Pierre Mandonnet, Siger de Brabant. I (Etude critique); p. 114. Une traduction latine de l'Institution théologique a été publiée en 1583 sous ce titre:
Institutio theologica, sive propositiones 211 cum totidem demonstrationibus, latinc cx versionc Francisci Patricii, ap. Dominicum Mamarellum.
Le texte grcc de l'Institution théologique, accompagné d'unc traduction latine, duc a Aemilius Portus, a été publié cn 1618.
En 1822, parut l'èdition suivante:
Intitia Philosophiæ ac Theologiæ ex Platonicis fontibus ducta sive Procli Diadochi et Olympiodori in Platonis Alcibiadem commentarii. Ex codd. Mss. Nuncprimum graece edidit itemque Eiusdem Procli institutionem theologicam integriorem emendatioremque adjecit Fridericus Creuzer. Pars tertia. .. Procli Successoris Plationici Institutio theologica Graece et Latine. Ad Codicum Fidem Emendavit, Integravit, Latinamque Aemilii Porti Translationem Refinxit Et Suam Annotationem Subjecit Fridericus Creuzer. Francofurti ad Mænum, In officina Bræneriana, MDCCXXII. =

أما الجزء الثاني فيتألف من شروح قصيرة يحلل كل واحد منها إحدى القضايا المستمدة من مصنف برقلس المشار إليه. فهل هذه الشروح من عمل اليهودي داود كما يزعم ألبار الكبير؟ من العسير القبول بهذا الرأي. ولكن الأرجح في كل الحالات، هو أن مؤلفها عربي أو يهودي غير أنه ليس صحيحاً أن يكون هذا العربي أو اليهودي مدين في ذلك للفارابي أو لابن سينا. ويمكن جيداً أن نسلم أنه قد كتبها قبل زمن الفارابي، وفي كل حال فإننا نعلم علم اليقين أن ابن سينا والغزالي يعرفان عمل هذا المؤلف ويستوحيان منه بعض الأفكار.

ما الذي علمه العرب ثم اليهود ومن بعدهم المسيحيون من كتاب الأسباب هذا؟ فلو حللنا الأسباب التي تتضافر لإنتاج إنسان[1] لوجدنا أن أحدها يجعله إنساناً وثانيها حيواناً وثالثها موجوداً فحسب، وإذن فإنه يمكن لهذه الأسباب أن تتراتب بحسب درجة مفعولاتها، أي الوجودية والحيوانية والإنسانية، من العموم: فيكون السبب الذي ينتج المفعول الأتم أولها وهو في الوقت نفسه أبعدها عن موضوع فعله.

ذلك أن السبب الثاني والقريب ليس الوحيد الذي يفعل في الموضوع، بل السبب الأول يفعل في الوقت نفسه معه ومنه يستمد السبب الثاني قدرته على الفعل. وبدون فعل السبب الذي يمنح الحيوانية يكون السبب الذي يعلل الإنسانية ممتنعاً.

= L'édition de Friedrich Creuzer est reproduite dans: Plotini Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione. Castigata. Iterum ediderunt Frid. Creuzer et Georg. Henricus Moser. Primum accedunt Porphyrii et Procli Institutiones et Prisciani Philosophi Solutiones. Ex codice Sangermanensi edidit et annotatione critica instruxit Fr. Dubner. Parisiis, editore Ambrosio Firmin Didot. MDCCLV.

(1) Liber de Causis, I; éd. cit., fol. 70, col. a.

لذلك فإن السبب الأول يمكنه أن يبقى وأن يفعل في غياب السبب الثاني، لكن العكس ممتنع. كما أنه يمكن لأحد الأسباب أن يمنح الحيوانية لموجود دون أن يمده سبب آخر بالإنسانية. لكن الإنسانية لا يمكن إحداثها فيه دون أن يتقدم عليها إحداث الحيوانية.

وقبل أن يصبح الموجود إنساناً لا بد أن يكون حيواناً، وهو يفقد صفة الإنسانية قبل فقدانه صفة الحيوانية. وهكذا فإن فعل السبب الأول متقدم بالضرورة على فعل السبب الثاني، وعندما يتوقف السبب الثاني عن إحداث مفعوله يمكن للسبب الأول أن يواصل فعله.

لذلك فإن السبب البعيد أكثر قدرة، وهو ألصق بالموضوع من سببه القريب، بل إن السبب الأول هو الذي يمد السبب الثاني بالقدرة على الفعل في موضوعه: إنه هو الذي يحفظ مفعول السبب الثاني في موضوعه وهو الذي يبقي عليه، وإذن فالأسباب الكلية ستنتظم في ترتيب يحكمه العموم المتزايد لفعلها، ونجد في الذروة السبب الأول[١] الكلي بإطلاق وهو سبب لا مسبب له، وهو فوق كل وصف ودون السبب الأول تتراتب أسباب ثلاثة أسمى من كل الموجودات الأخرى[٢].

ونجد في المقام الأسمى الوجود الذي هو فوق القدم وقبله، وذلك أن الوجود بإطلاق أمر أكثر كلية من الوجود القديم بحيث إنَّ الوجود سبب للقدم.

ثم يأتي بعد ذلك العقل المقترن بالقدم، وذلك لأن العقل بوصفه صمداً لا يندثر ممتد امتداد القدم. وفي الأخير نجد النفس التي هي دون العقل ولكنها فوق الزمان، وذلك لأنها هي التي تولد الزمان لكونها علة الحركة[٣].

---

(1) Liber de Causis, VI; éd. cit., fol. 74, coll. a et b.

(2) Liber de Causis, II; éd. cit., fol. 71, col. a.

(3) Mohammed al Schahrestâni, qui mourut en 1153. A laissé une Histoire des sectes religieuses et philosophiques; les opinions des divers philosophes y sont, en général, exposées d'après des livres apocryphes qui semblent avoir fourmillé chez les Arabes. Selon Schahrestâni, Pythagore aurait tenu le langage suivant. =

إن الوجود هو أول المخلوقات ولا شيء تقدم عليه في الخلق[١] . إنه أبسط الموجودات، لكن بساطته مع ذلك ليست بساطة الوحدة المطلقة للسبب الأول. بل هو لا يخلو من التعدد، إذ هو في الوقت نفسه متناه ولا متناه. وهو متناه بالإضافة إلى السبب الأول الذي يخضعه له ويحدد وجوده، لكنه لا متناه بالإضافة إلى ما دونه من الموجودات وهذا اللاتناهي الحال بذاته هو تعدد الموجودات التي بوسعه أن ينقلها من القوة إلى الفعل.

وكما سنرى بعد قليل فإن تعدد الماهيات التي توجد بالقوة في أثناء الوجود ما هي إلا العقل الحال في سببه. والعقل كذلك واحد ومتكثّر معاً فهو يَستمد وحدته من الوجود الذي هو علته، ولكنه من جهة أخرى يحتوي على كثرة من الصور المعقولة التي تشكل تنوعه. والعقل الواحد يتنوع في الصور المعقولة المتكثرة؛ مثلما نرى ذلك في العالم السفلي حيث تتعدد الصور النوعية الواحدة فتتعين في أشخاص متكثرين. لكنه يوجد فرق بين هذين الضربين من التعدد تجب الإشارة إليه: فالأشخاص الذين يشتركون في الصورة نفسها موجودات مفارقة منفصل بعضها عن بعض، أما الصور المعقولة المتكثرة التي تنوع العقل والتي هي بدورها عقول، فإنها تبقى مترابطة في وحدة العقل ترابطاً لا ينفصم.

إن هذا التنوع في العقل يحصل بالتدريج. فالصور المعقولة الأكثر كلية

= ((L'unité, en général, se divise en unité avant l'éternité, unité avec l'éternité, unité après l'éternité et avant le temps, et unité avec le temps. L'unité qui est avant l'éternité est L'unité du Créateur; celle qui est avec l'éternité est l'unité de l'Intellect permier; celle qui est après l'éternité est l'unité de l'Ame; enfin celle qui est avec le temps est l'unité des éléments et des choses composées)) (S. Munk, Mélanges de Philosophie juive et arabe, Paris, 1859; p. 246).

Dans le doctrine du pseudo - Pythagore, on recommait l'enseignement du Livre des Causes; peut-être est-ce dernier livre que Schahrestâni croyait être de Pythagore; peut-être est-ce le soi - disant traité pythagoricien qui a inspiré le commentateur de l'Institution theologica.

(1) Liber de Causis, IV; éd, cit., fol. 72, coll. c et d; fol. 73, coll. a et b.

توافقها العقول الأولى، والعقول الثواني تتولد عن تعيين أول لهذه الصور الكلية. وهكذا يحدث ترتيب تنازلي من العقول توافق كل درجة منه صوراً معقولة دون الدرجة السابقة كلية.

فمن السبب الأول تفيض القوة التي تنشط كل عقل وما يتضمنه من خير وتمده بالفاعلية؛ لكن هذا الفيض من القوة والخير صادر عن السبب الأول إلى العقول المختلفة الخاضعة له لا يحدث مباشرة، بل إن السبب الأول يبث القوة والخير في أول المخلوقات أي في الوجود الأسمى، ومن الوجود الأسمى ينزل هذا الفيض إلى العقل الأول ثم يواصل نزوله بالانقسام إلى أن يصل إلى أقل العقول عموماً أعني إلى تلك التي توجد في آخر درجات السلم: «كل قوة متحدة تملك لا تناهياً أتم من القوة التي انقسمت، وفعلاً فإن اللامتناهي الأول الذي هو العقل قريب جداً من الوحدة المحض، لذلك فإن لكل قوة قريبة من الوحدة الخالصة لا تناهياً أكثر من لا تناهي القوة البعيدة. وعلة ذلك أن وحدة القوة تشرع في الفساد بمجرد شروعها في الانقسام. وعندما تفسد وحدتها فإن لا تناهيها كذلك يفسد. ولا يمكن للاتناهيها أن يفسد إلا إذا انقسمت هذه القوة.. وبقدر ما تكون مركزة وواحدة بقدر ما تكبر وتزداد عنفواناً فتكون مفعولاتها رائعة. لكن نقصانها وضعفها وانحطاط المفعولات التي تحققها يزداد بازدياد انقسامها وتجزئها. وهكذا بات الآن من البديهي أن وحدة القوة تكون أتم بمقدار ما تكون هذه القوة أقرب من الوحدة الخالصة والحقيقية، وبمقدار ما تكون الوحدة تامة يكون لا تناهي هذه القوة ظاهراً وجلياً وتكون أفعالها أكبر وأسمى وأروع»[١].

وهكذا فإن سلم العقل التنازلي يوافقه السلم التنازلي للأفعال التي تقوم بها هذه العقول.

---

(1) Liber de Causis, XVII; éd, cit., fol. 80, col. b. Cf. : Procli Institution theologica, XCV; éd. 1822, p. 141; éd. 1855, p. LXXXI. Voir aussi: t. I. P. 370.

والآن ما أفعال العقل يا ترى؟ إنه يطبع في النفس ما يحتوي عليه من صور معقولة فيُصيِّرها بذلك عالمة بهذه الصور المعقولة. لكن النفس لا تعلمها كما هي في ذاتها[(١)] بوصفها واحدة وساكنة، إذ إن هذا الضرب من العلم خاص بالعقل، بل هي تعلمها بالكيفية التي تعلمها بها النفس، أعني بتوسط الأعراض التي هي متعددة ومتغيرة. وإذن فما هو واحد وساكن في العقل تعلمه النفس من حيث هو متنوع ومتحرك. ثم إن السلم التنازلي للصور المعقولة المتناقصة العمومية والحالة في العقل[(٢)] يوافقه السلم المتنازل للآثار المتزايدة الخصوصية. وكل درجة من درجات سلم الصور المعقولة يوافقه عقل، كما أن كل درجة من درجات سلم الآثار يوافقها نفس، بحيث إن النفس دون أن تفقد الوحدة التي تستمدها من السبب الأول، تتنوع بالضبط تنوع العقل نفسه.

وكل عقل تابع توازيه نفس تابعة تقبل أثره وتشارك في الوقت نفسه في القوى والخيرات التي يستمدها هذا العقل التابع من العقل الأول. وبمقدار ازدياد ابتعاد العقول عن الوحدة بفعل الانقسام الذي يحدثها تكون الأفعال التي تقوى عليها واهنة ويكون الأثر الذي تحدثه في النفس أقل عمقاً ودواماً. لذلك ففي حين تطبع العقول الأسمى الصور الذهنية في نفوس خالدة، تقتصر العقول الأدنى التي تتضمن الصور المعقولة الأكثر خصوصية على توليد المعرفة في النفوس التي يصيبها الفناء والتي لا تستمد بقاءها النوعي إلا من دورة الكون والفساد.

والنفس بدورها تؤدي مهمتها المتمثلة في إحداث الأشياء المحسوسة[(٣)] . والنفس «تطبع أشياء جسمية، ولذلك فهي علة الأجسام» وتستدعي هذه العملية الملاحظات نفسها التي أبديناها بخصوص فعل العقل في النفس. فالصور المعقولة الواحدة والساكنة التي يحتوي عليها العقل تنطبع في النفس

(1) Liber de Causis, XIV; éd, cit., fol. 79, col. a .
(2) Liber de Causis, V; éd, cit., fol. 73, coll. b et c.
(3) Liber de Causis, XIV; éd, cit., fol. 79, col. a.

على شكل معارف مختلفة ومتحركة وعلى المنوال نفسه لكون الآثار التي تحدثها النفس في الأجسام التي هي الأشياء المحسوسة، مَشُوبةً بالتعدد لكونها ممتدة وهي مشوبة بالحركة كذلك، لأن النفس لا تفعل في الأجسام إلا بعد أن تحركها. لكن الأشياء المحسوسة ليست موجودة في النفس على هذه الشاكلة، فلا هي ممتدة ولا هي متحركة، بل هي فيها على هيئة أخرى ليست جسمانية أصلاً، وهي هيئة يطلق عليها كتاب (الأسباب) اسم الوجود النموذجي. وهكذا فإننا نجد في فعل النفس في الأجسام كما في فعل العقل في النفوس هذه الخاصية نفسها: فالأثر الذي هو واحد وساكن في السبب الذي يحدثه يكون متعدداً ومتحركاً في الموضوع الذي يتلقاه.

إن سلم النفوس التنازلي[1] يناظره السلم المتنازل للقوى والخيرات التي تتلقاها من السبب الأول بوساطة العقل الأول والعقول التابعة. وينتج عن ذلك سلم متنازل من الأشياء المحسوسة التي تحدثها هذه النفوس الخاضعة للكون والفساد فإنها تنقل تلك النقائص نفسها إلى الأجسام التي تحركها وإلى الحركات التي تبثها فيها.

وكما سبق أن رأينا، فإن فعل أحد الأسباب لا يكون ممكناً إلا إذا فعل السبب الذي يعلو عليه في الوقت نفسه، ثم إن فعل السبب الأعلى لا يحدث مباشرة بل بصورة غير مباشرة وبوساطة فعل السبب الأدنى نفسه، وإذن فإننا نستطيع أن نميز في هذا الفعل الأخير عنصرين أو فعلين جزئيين لكنهما مترابطان ترابطاً لا ينفصم.

والعنصر الأول هو الفعل المباشر الذي يقوم به السبب الأدنى، والثاني هو الفعل الذي يقوم به السبب الأعلى بوساطة السبب الأدنى. فالسبب الذي يحدث إنساناً يجعله في الوقت نفسه إنساناً بفعله المباشر، وحيواناً بالقوة التي يستمدها من السبب الأعلى منه. ونجد تطبيقاً لهذا المبدأ الذي يسيطر على كتاب

(1) Liber de Causis, V; éd, cit., fol. 73, col. c.

(الأسباب) بكامله في تحليل فعل النفس[١] . فلكل نفس أفعال ثلاثة: فعل يخصها ويطلق عليه كتاب الأسباب اسم الفعل الحيواني وفعل معقول ينقل فعل العقل، وأخيراً فعل يصدر عن السبب الأول ويسميه الكتاب فعلاً إلهياً. والقوة التي تستمد بها النفس من السبب الأول تعد الطبيعة بوساطة الفعل الإلهي إلى تقبُّل أثر النفس فيها، وبفضل الفعل المعقول تمكن القوة التي ينقلها العقل إلى النفس من معرفة الأثر الذي عليها إحداثه، وأخيراً فإن النفس بفضل الفعل الحيواني تحرك الجسم الأول وكل الأجسام الطبيعية.

وبالإضافة إلى ذلك فإن الثلاثية التي نجدها في كل فعل من أفعال النفس ليست إلا العلاقة الثلاثية التي نجدها في النفس ذاتها وكذلك في العقل وفي الوجود[٢] .

وتتجلى هذه الثلاثية هي بدورها من خلال تحليل العلاقات التي تربط السبب بمسببه. فكل سبب يوجد في مسببه وكل مسبب يوجد في سببه. لكن وجود المسبب في السبب ليس كوجوده في ذاته. بل هو فيه بالكيفية التي تلائم طبيعة هذا السبب، وبصورة أدق فإن وجود المعلول في علته لا تتمثل إلا في كون العلة علة ذلك المعلول كما أن العلة توجد في المعلول بالكيفية التي تلائم طبيعة ذلك المعلول، وبعبارة أخرى فإن العلة توجد في المعلول لأن المعلول هو معلول تلك العلة. ويمكننا إذن أن نقول إن المعلول يوجد في العلة على شكل علة والعلة توجد في المعلول على شكل معلول. ومن ثم «فإن كل مبدأ من المبادئ الثلاثة[٣] يوجد في الآخَرَيْن، ولكنه يوجد فيهما بالصورة التي يمكن أن يكون بها في الآخر. ففي الوجود[٤] تقوم الحياة والعقل، وفي الحياة الوجود والعقل، وفي العقل الوجود والحياة. لكن الوجود والحياة في العقل عقلان،

(1) Liber de Causis, III; cit., éd. fol 71, coll. c et d.
(2) Liber de Causis, XII; éd. cit., fol 78, coll. a et b.
(3) Liber de Causis, XII; éd. cit., fol 78, coll. a et b.
(4) Ici, comme en divers endroits, le Livre des Causes prend la Vie pour synonyme le l'Ame.

وفي الحياة يكون الوجود والعقل حياتين، والعقل والحياة في الوجود وجودان، وما الأمر على هذا النحو إلا لأن كلاً من المبادئ الأولى علة ومعلول في الوقت نفسه. والمعلوم أن المعلول يوجد في العلة على شكل علة والعلة توجد في المعلول على شكل معلول. وإذن فالحس يكون في النفس ذا صورة حيوانية، والنفس تكون في العقل ذات صورة عقلية، والعقل في الوجود على صورة ماهية، والوجود الأول يكون في العقل على صورة معقول».

إن الموجود الأول سيكون موجوداً في العقل بمعلوله أعني بوساطة ماهية العقل، لكن المعلول سوف لا يكون إلا الهيئة التي تلائم العقل، أعني أنه سيكون معقولاً. وها هي النتيجة التي يستمدها كتاب الأسباب من هذا المبدأ(١) : كل عقل يعلم ماهيته التي تخصه، وذلك لأن العلم هو تشارك العقل العالم والمعقول المعلوم في الوجود. والمعلوم أنه لا شك في أن ماهية العقل التي هي معقولة تشارك العقل في الوجود وهو من ثم، يعلمها.

لكن العقل يعلم الأشياء كلها بعلمه لماهيته التي تخصه وذلك لأن الأشياء كلها توجد في هذه الماهية على هيئة معقولة. والأشياء الأرق من العقل توجد فيه على هيئة معلولات، لأنها علل العقل والأشياء الأدنى منه توجد فيه على هيئة صور معقولة لأن العقل علة لها.

وما قلناه عن العقل يمكن أن نعيد قوله عن النفس(٢) بشرط واحد هو تعويض ضرب المعرفة المناسب للعقل بضرب المعرفة المناسب للنفس. ذلك أن النفس تعلم الأشياء المعقولة لأنها تعلم الآثار التي تحدثها هذه الأشياء فيها، وهي تعلم الأشياء المحسوسة كذلك لأن هذه الأشياء التي علتها النفس توجد

(1) Liber de Causis, XII; éd. cit., fol 78, coll. c et d.
(2) Liber de Causis, XIV; éd. cit., fol 79, coll. a et b.

فيها بصورة نموذجية. وهكذا إذن فإن النفس كذلك - بفضل علمها لذاتها - تعلم الأشياء التي فوقها والأشياء التي تحتها بحيث إن كل علمها يتلخص مثلما هو الشأن بالنسبة إلى العقل، في معرفة ماهيتها التي تخصها.

«والمعلوم أن كل موجود يعلم ماهيته الخاصة به يرجع إلى ماهيته رجوعاً تاماً». إذ يكون العالم في هذا العلم عين المعلوم. وبعبارة أوضح فإن هذا العلم يتمثل في عودة الذات على ذاتها، إنه عملية انغلاق الحلقة على ذاتها والرجوع الدوري يمثل الطابع الخاص للجوهر الذي يكتفي بذاته فلا يحتاج لكي يستمر إلى جوهر آخر يثبته ويحفظ عليه وجوده.

وتكون الجواهر التي تكتفي بذاتها بالضرورة بسيطة وغير قابلة للانقسام، وهي لا توجد في الزمان، بل هي فوقه وفوق الأمور الزمانية[١] . إنها منزهة عن الكون والفساد[٢] . ذلك أن عودة الجوهر على ذاته وعلمه بماهيته الخاصة به ليس إلا وحدة الجوهر العالم والماهية المعلومة. وإذن فالجوهر، بالنسبة إلى الأشياء التي هذا جنسها، لا ينفصل عن الماهية بحيث إنه خالد وبسيط مثل الماهية ذاتها.

إن كل علة توجد في معلولها وجوداً ملائماً لهذا المعلول، وكل معلول يوجد في علته وجوداً ملائماً لها. لذلك فإن المبادئ الأولى ستكون هكذا موجودة في الأشياء جميعاً: «وذلك لأن الأشياء كلها لها ماهية بفضل الوجود الأول[٣] ، وكل الأشياء الحية تحركها ماهيتها بفضل الحياة الأولى، وكل الأشياء العالمة لها العلم بفضل العقل الأول».

وعن هذا المبدأ الذي أشرنا إليه تصدر خاصة هذه النتيجة[٤] : العلة الأولى توجد في كل الأشياء والأشياء كلها توجد في العلة الأولى. وتعلل العلة

---

(1) Liber de Causis, XXV; éd. cit., fol 48, coll. a et b.
(2) Liber de Causis, XXIII; éd. cit., fol 83, coll. c et d.
(3) Liber de Causis, XVIII; éd. cit., fol 80, coll. c.
(4) Liber de Causis, XXIV; éd. cit., fol 82, col. d et fol. 83, col. a.

الأولى الواحدة بإطلاق جميع الأشياء بالكيفية نفسها، بحيث يمكننا القول بأن وجودها هو هو في جميع الأشياء. لكن الأشياء تقبل فعل العلة الأولى بصورة مختلفة، إذ تحدث في كل واحد منها معلولاً ملائماً لطبيعة الشيء المنفعل. وإذن فالعلة الأولى تفيض بالخير فيضاً عادلاً على جميع الموجودات، لكن الخير المتقبل يختلف بحسب استعداد الموجود الذي تلقاه. وهذا الخير الذي هو أقوى في الموجودات الأقرب من الوحدة الأسمى يكون أضعف في الموجودات الأَبْعَدِ عن هذا المبدأ، وبذلك تحافظ الأشياء المختلفة في العلة الأولى الواحدة على وجودها المتميز والمختلف.

وهكذا إذن فإن لكل شيء، بحسب طبيعته وماهيته، استعداداً معيناً لكي يقبل، بكيفية دون أخرى وبنسبة ما دون غيرها، الخير الفائض مباشرة أو بصورة غير مباشرة عن السبب الأول.

ويعتبر كتاب (الأسباب) هذا الاستعداد أو هذه القوة كيفية قوة خاصة (modus potentiae) بشيء من الأشياء، إذ يقول فيه صاحبه[1] : «ورغم أن السبب الأول موجود في الأشياء كلها، فإن كل واحد منها يتلقاه بحسب كيفية القوة الخاصة به. وفعلاً فإن بعض الأشياء تقبل [فعل] العلة الأولى وهي ما تزال على وحدتها وبعضها يتلقى [فعلها] بعد انقسامها، وبعضها الآخر يتلقى أثرها بصورة خالدة، وبعض الأشياء يتلقاه بصورة زمنية، وبعضها يتلقاه بصورة روحية، وبعضها الآخر بصورة جسمية».

وهكذا يمكننا أن نميز في كل الأشياء حاشا السبب الأسمى أمرين: فمن جهة أولى نميز هذا الاستعداد الذي يوجد فيها وجود القوة لتقبل فعل العلة الأسمى، ومن جهة ثانية المفاعيل التي تنتجها هذه الأفعال فيها. فالموجود الأسمى يخلق ماهية كل شيء، ويخلق من ثم، قدرتها على تقبل أثر العلل الأخرى، ذلك أن ما دون الوجود من علل تطبع مفاعيلها في الماهية التي هي على هيئة صور كما ذكرنا.

(1) Liber de Causis, XXIV; éd. cit., fol 82, col d.

«إن كل شيء هوية (essentia) بسبب الوجود الأول[١] . وكل شيء حي تحركه ماهيته بسبب الحياة الأولى، وكل شيء عاقل له العلم بسبب العقل الأول. ذلك أنه إذا كانت كل علة تهب شيئاً من ذاتها لمعلولها فإنه على الوجود أن يعطي الوجود لكل معلولاته، وكذلك الحياة عليها أن تهب الحركة إلى كل ما هي له علة، إذ إن الحياة فاضت عن الوجود الأول الذي هو دائم السكون: والحياة هي الحركة الأولى - والعقل كذلك فإنه يهب العلم إلى كل ما هو له، إذ إن العقل هو علم حقيقي، وهو العالم الأول وهو الذي يبث العلم في الأشياء الأخرى جميعاً. ولنعد إلى البداية لنقول: إن الوجود الأول الذي هو ساكن والذي هو سبب الأسباب[٢] يهب الوجود إلى كل الأشياء، وهو يهبه لها بطريق الخلق. لكن الحياة الأولى لا تهب الحياة إلى جميع الأشياء التي هي دونها بوساطة الخلق، بل هي تفعل ذلك على هيئة صورية، (per modum formae) كما أن العقل كذلك لا يهب العلم إلى الأشياء التي هي دونه إلا على شكل صوري».

وهكذا إذن يمكننا أن نميز في كل جوهر دون الموجود الأسمى، من ناحية أولى ماهية خلقها الوجود، وهي ماهية ذات استعداد معين أو قوة معينة على تقبل الصور التي يطبعها فيها السبب الأول مباشرة أو بصورة غير مباشرة ثم من جهة ثانية الصور المنطبعة في هذه الماهية.

ولنتوقف لحظة لنوضح فكرة الماهية هذه كما يتصورها صاحب كتاب الأسباب. فعندما سيحاول علماء الكلام المدرسي اللاتيني التمييز بين الموجود (ens) والماهية (essentia) بتأثير من فلسفة ابن سينا، فإنهم سوف يستشهدون بكتاب (الأسباب) وما له منَ سلطان. لكن ذلك كله سيكون غلطاً؛ إذ إن

(1) Liber de Causis, XIX; éd. cit., fol 80, col. c.

(2) Ici, comme en nombre de passages, le Livre des causes paraît indenti-fier l'être suprême avec la Cause première.

صاحب كتاب الأسباب لا يسلم إطلاقاً بهذا التمييز بين الموجود والماهية الذي تؤكد عليه الأفلاطونية المحدثة العربية.

فالكلمات الثلاث: الهوية والماهية والموجود (esse, essentia, ens) مترادفة بإطلاق في الترجمة اللاتينية لكتاب الأسباب. وهي تفيد جميعاً في كل شيء ذاك المحل، أو الموضوع الذي خلقه السبب الأسمى أولاً، والذي سيتقبل منه ومن الأسباب التابعة له صوراً وأفعالاً مختلفة. بحيث إن الشارح الذي ندين له بكتاب الأسباب قد كان شارحاً مخلصاً للفكر الأفلاطوني المحدث اليوناني عندما فهم الوجود أو الماهية كما فهمها.

فهذا برقلس مثلاً يقول[١] بأن الموجود متقدم على الصور وهو يفرق[٢] بين السبب الخالق «السبب الذي له الأبوة والسبب الذي يشكل الموضوع من أجل إحداث الصور والسبب الذي ذكرناه أولاً هو الذي يهب الوجود والقدرة على القيام وهذا السبب صانع ماهيات. أما السبب الذي ذكرناه بعد ذلك فهو صانع صور.

والمعلوم أن الأسباب تنتظم بحسب الترتيب نفسه الذي تنتظم به الغايات التي تنزع إليها. «وهكذا إذن فبقدر ابتعاد الصورة عن الموجود تكون العلة المصورة بعيدة عن العلة التي لها الأبوة. ولما كانت علة الأبوة أكثر كلية وأتم علّية فإنها أسمى من جنس العلة المصورة سمو الموجود على الصورة.

لقد رأينا برقلس، في هذه الفقرة، يستعمل المفردات الأربع: الموجود والهوية والماهية والقيام بوصفها مترادفة تمام الترادف وهي معان يمكن ترجمتها بالكلمات اللاتينية التالية: (Substentia- essentia- essc - ens) وبالكلمات الفرنسية التالية: (existence- être- substance- essence). وتستعمل هذه

(1) Procli Diadochi Institutio theologica, LXXIV; éd. 1822, pp. 115-117; éd. 1855, p. LXXVI.

(2) Procli Diadochi Op. Laud., CLVII; éd. 1822, pp. 232-235; éd. 1855, p. CI.

المفردات بدائل لإفادة المعلول نفسه الذي تحدثه العلة التي تقوم بوظيفة الأب أو العلة الخالقة. ويقابل هذا المعلول، المثال أو الصورة، إذ الصورة هي المعلول الخاص بالآلهة الصانعة أو الأسباب التي ليس لها قدرة على الخلق بل لها فقط قدرة التصوير. والوجود متقدم على الصور، إنه الشيء الذي تصوره الآلهة الصانعة وتنوعه بطبع الصور فيه.

وكان أفلوطين قد قال، بصورة أوضح مما فعل برقلس، بأن الموجود أو الماهية هو الموضوع أو المحل الذي تتممه الصور والفعليات المختلفة وتنوعه ويتساءل أفلوطين عن الفرق الذي يوجد بين الموجود وما كان يطلق عليه اسم الماهية وهو لفظ من الأفضل لأداء فكر المؤلف أن نترجمه أحياناً بلفظ الجوهر (substance) وأحياناً بلفظ الماهية (essence). فهو يقول[1] : «ألا يختلف الموجود عن الماهية - الجوهر؟ أليس الموجود هو الشيء الذي ننزع كل ما عداه في حين أن الماهية - الجوهر هي الموجود معتبراً مع الأشياء الأخرى كالحركة والسكون والتماثل والاختلاف؟ أليست هذه الأشياء كلها عناصر الماهية - الجوهر؟ أليس الماهية - الجوهر هي الكل في حين أن الموجود هو أحد أجزاء الكل والحركة جزء آخر، وغيرهما جزء آخر كذلك؟».

لكن أفلوطين، رفض - بعد هذا النقاش - المقابلة بين الموجود والماهية - الجوهر، واقترح النتيجة التالية: «إننا نقول بأن الماهية - الجوهر التي لها الوجود بمعنى رئيسي وبأقل الشوائب هي الماهية الجوهر بحق

إنها أحد أنواع الموجود المختلفة .

أما الماهية الجوهر المتأخرة عن إضافة الفعليات فإننا نعتبرها ماهية جوهراً مزعومة وذلك لأنها تبدو جزءاً متمماً للموجود. لكن الإضافة التي أنتجتها وانعدام البساطة التي تميزها جعلاها خصاصة أصابت الموجود التي انحطت عنه».

(1) Plotini Enneadis II oelib. IV, cap. I; éd Didot, 1855, pp. 86 - 87.

لذلك فإن الأفلاطونيين المحدثين قد انتهوا تحت تأثير هذه النظريات التي يقول بها أفلوطين وبرقلس إلى ألا يستعملوا مفردة ماهية - جوهر إلا في المعنى الذي يعتبره أفلوطين المعنى الأحق. ومنذئذ خضعت مصطلحاتهم إلى قواعد دقيقة عرَّفنا بها القديس يوحنا الدمشقي بدقة ملحوظة في مُصنَّف وسمه بـ: (مصدر المعرفة).

فلقد كتب يوحنا الدمشقي في مصنفه[1] : «يستعمل الفلاسفة غير المسيحيين مفردتي ماهية وطبيعة في معان مختلفة.

فهم يسمون ماهية الوجود الخالص، ويسمون طبيعة الماهية التي خصصتها نوعياً الفروق الجوهرية.

وإذا قارنا الطبيعة بالوجود الخالص والبسيط الذي هو، كما رأينا حيننا هذا، مماه للماهية - الجوهر نجدها مختلفة عنه بكونها ذات كيفيات: فهي عاقلة أو غير عاقلة، فانية أو غير فانية إلخ... فكل طبيعة بوصفها حاصلة عن تصوير الماهية بوساطة الفروق الجوهرية.

تمثل نوعاً ثابتاً ومحدداً. «وإذن فما يطلقون عليه لفظ الطبيعة هو كل نوع من الأنواع يبلغ كل درجات التعين

مثل الملاك أو الإنسان أو الفرس أو الكلب أو الثور، إلخ...».

لكن الطبائع ليست الأشياء الشخصية التي يسميها فلاسفتنا هؤلاء أعياناً جوهرية أو أقانيم. بل الطبائع «أكثر كلية من الأقانيم وهي تتضمنها في ذاتها. وكل الأعيان الجوهرية التي تتضمنها هذه الطبائع تشارك بصورة مماثلة وكاملة في هذه الطبيعة.

وهكذا فإنهم قد أطلقوا اسم الأقنوم أو الجوهر العيني على ما هو أكثر

(1) S. Joannis Damasceni Fons cognitionis sive Dialectica, cap. XXX (Joannis Damasceni Opera omnia Accurante J. P. Migne T. I. (Patroligioe groecoe t. XCIV), coll. 589 - 592).

خصوصية. أما ما هو أكثر عمومية ويتضمن الجواهر العينية فإنهم قد أطلقوا عليه اسم طبيعة. والوجود الخالص والمجرد أخيراً أطلقوا عليه اسم ماهية.

وهكذا فإن صاحب كتاب الأسباب قد أول فكرة الأفلاطونية المحدثة اليونانية وفكر أفلوطين وبرقلس، وتابعيها، تأويلاً صحيحاً جداً عندما أطلق اسم الموجود أو الماهية على الشيء الذي خلقه السبب الأسمى، وعندما اعتبر هذا الموجود أو الماهية موضوعاً أو محلاً تطبع فيه الأسباب غير الخالقة صوراً وفروقاً نوعية.

ولنر الآن ما الذي توحي به هذه الفكرة؟ فالماهية أو الموجود بوصفها استعداداً لقبول الصور والفعليات تُعَدُّ شيئاً شبيهاً بالمادة. ومصنف كتاب الأسباب يشير إليها بلفظ ذي صبغة يونانية برغم كونه لا يوجد في أي مدونة اصطلاحية معروفة: إنه يسميه هيلياتيس (Hyliathis) أي إنه، كما كتب ذلك القديس توما الأكويني[١] : «شيء مادي أو شيء له سلوك المادة إذ هو يسمى هلياتيس اشتقاقاً من كلمة هيولي التي تعني المادة».

كما ورد في كتاب الأسباب القول[٢] : «بأن العقل له هلياتيس لأنه ماهية وصورة؛ والنفس كذلك لها وجود هو هلياتيس بالنسبة إليها، والطبيعة لها ماهية هي هلياتيس بالنسبة إليها كذلك، Et Inetelligentia est habens hyliathim; quoniam est esse et forma; et similiter Anima´esi habens esse hyliathim; et Natura est habens esse hyliathim; et causae quidem primae non est hyliathis, quonima ipsa est tantum esse ».

والسبب الأول وحده هو الذي ليس له هلياتيس إذ هو وجود وماهية لا غير»[٣] . إذ السبب الأول ليس فيه أي قوة لتقبل صورة تنطبع فيه من غيره.

(1) Expositio Sancti Thomae in librum de Causis, lect. IX; éd, cit., fol. 76. Col. d.

(2) Liber de Causis, IX; éd. cit., fol 76, col. c.

(3) Ici se marque bien la confusion entre la Causa prima l'Esse primum que nius avons déjà signalée.

وتدفعنا نظرية الهلياتيس هذه بصورة طبيعية إلى إلقاء هذا السؤال: ما الذي يراه مؤلف كتاب الأسباب في المادة الأولى؟

لا نستطيع أن نجزم بشيء حول هذه المسألة: فلفظ المادة الأولى لا يرد إطلاقاً في كتاب الأسباب ولا في كتاب التأصيل اللاهوتي (L'Institution théologique). ومع ذلك فقد نندفع إلى افتراض ما قد يقوله كتاب الأسباب عن الهيولى. فإن صاحب الكتاب يؤكد في كل لحظة أن الأشياء الجسمانية والأشياء الخاضعة للكون والفساد تنطبق عليها النظريات الواردة في الكتاب. وإذن فلا بدَّ أن يكون لهذه الأشياء هلياتيس، أعني ماهية خلقها الموجود الأسمى وتكون مستعدة لقبول تأثير الأسباب السامية. ولا بد للأسباب السامية أن تطبع فيها بتأثيرها صوراً. أفلا تكون هذه الهلياتيس التي للأشياء الجسيمة وللأشياء الخاضعة للكون والفساد، هي المادة الأولى؟ ألا تكون المادة الأولى إذن ماهية تستمد وجودها من الموجود الأول عن طريق الخلق؟

لكن هذا الرأي يكون مناقضاً بدون شك لما يراه برقلس. ففي رسالته حول الأضحية يطلعنا برقلس على مذهبه في المادة الأولى[1] ويقدم هذا المذهب على

(1) Opus procli de sacrificio interprete Marsilio Ficino Florentino (Index eorum quoe hoc in libro habentur. Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum, Chaldoerum, Assyriorum. Proclus in Platonicum Alcibiadem de anima atque doemone. Proclus de sacrificio, et magia Porphyrius de divins, atque doemonibus. Synesius Platonicus de somniis. Psellus de doemonibus, Expositio Priciani et Marsilii in Theophrastum de sensu, phantasia, et intellectu. Alcinoi Alcinoi Platonici philosophi, liber de doctrina Platonis. Speusippi Platonis discipuli, liber de Platonis definitionibus. Pythagorae philosophi aurea verba. Symbola Pythagorae Philosophi. Xenocratis philosophie platonici, liber de morte. Mercurii Trismegisti Pimander. Eiusdem Asclepius. Marsilii Ficini de triplici vita Lib. II. Eiusdem liber de voluptate. Eiusdem de Sole et lumine libri II. Apologia Eiusdem in librum suum de lumine. Eiusdem libellus de magis. Quod necessaria sit sucuritas et tranquillitas animi. Prooeclarissimarum sententiarum huius operis brevis annotatio. In fine: Venetiis inaedibus Aldi, et Andreae soceri mense Novembri MDXVI. Fol. 37, r.

أنه مُستمد من القدامى. وفعلاً فإن نظريته مطابقة تمام المطابقة لما يقول به أفلوطين وفرفوريوس[١] . يقول برقلس: إن «المادة غير مصورة، إنها متغيرة، غير محدودة، وخالية من كل قدرة. لذلك فهي ليست كائناً بحق، بل هي عدم بحق، وهي تبدو كالصورة المائعة.. إنها تظهر دون توقف صغيرة أحياناً وكبيرة أخرى، أقل أحياناً وأكثر أخرى، فاضلة أحياناً وناقصة أخرى، إنها في صيرورة دائبة، وهي لا تستقر أبداً، برغم أنها لا تملك القدرة على الهروب لأنها عدم كل وجود. ومن ثم، فمهما وعدت تكون وعودها كاذبة، إذ في اللحظة التي تبدو فيها كبيرة ترتد إلى الصغر، إنها مثل الشيء الذي يعبث بنا فيرتد إلى العدم».

وهكذا إذن فإن هذه المادة الأولى التي يحاول سُدًى أن يدركها نظر عكر ومثبط، سلب لكل وجود، إنها عدم وجود حقيقي. وهذا الرأي هو ما قال به أفلوطين وفرفوريوس قبل برقلس. لكن هذا الأخير سيعطي لهذه النظرية مكانة أشد، وذلك لربطه إياها بأحد المبادئ الأساسية للاهوته.

قد كان أفلوطين وفرفوريوس ينزلان العقل مباشرة بعد الواحد لكن برقلس يضع وسيطاً بين الواحد والعقل هو الوجود، ذلك أن الواحد عنده يأتي قبل الوجود وهو أسمى من كل الوجود: إننا لا نستطيع أن نقول عن الواحد: إنه موجود، بل إنه بصورة تخصه عدم وجود. وإذن فإن برقلس يتصور نوعين من عدم الوجود: الواحد الذي هو أسمى من كل وجود، والمادة الأولى المسلوب عنها كل الوجود.

يقول برقلس[٢] : «إن ما نُسميه عدم وجود قد نصنعه بفصل الوجود عن ذاته أو قد نكونه انطلاقاً من الوجود فنضع تصوراً أسمى منه، عندما نفصل الوجود نفسه عن الوجود، فإننا لا نحصل على العدم بما هو أسمى من الوجود بل إننا نتصور عدم الوجود بما هو خاصية زائفة، بما هو خاصية شيء يغادر

(1) Voir: Seconde partie, ch. I, & VI; t. II. Pp. 438 - 442.

(2) Procli Op. Laud., éd. cit., fol. 37, v.

ذاته وكل شيء يوجد وجوداً حقيقياً ويقوم بذاته يمكن رده إلى عدم الوجود الأسمى من الوجود. وكذلك كل شيء ينسحب من الوجود يرجع إلى عدم الوجود الذي هو تهديم للوجود نفسه وتحطيم له».

ولما كانت المادة الأولى عدم وجود خالصاً، فإنه لا محل للسؤال حول كونها مخلوقة أو موجودة بذاتها، بل إن السؤال يكون - لو ألقي - فاقداً بإطلاق لمعناه، لذلك فنحن ندرك لِمَ لَمْ يضعه مؤلف (التأصيل اللاهوتي) ولا مؤلف كتاب (الأسباب).

تلك هي إذن أهم النظريات التي يتضمنها كتاب (الأسباب). وهذا الكتاب المنتزع من كتاب (التأصيل اللاهوتي) لبرقلس، والذي لا شك في أنه قد كان مادة لشروح فيلسوف صادق ونافذ النظر، قد استصفى للعرب والمسيحيين في العصر الوسيط أخلص عصارات الأفلاطونية المحدثة اليونانية وأثمنها.



٣

فلسفة دونيس الملقب بالعالم المجمعي

لقد أورد القديس توما الأكويني، في شرحه لكتاب الأسباب مرات عديدة [أقوال] دونيس الذي قارن مذهبه بمذهب برقلس. وفعلاً فإن وجوه الشبه كثيرة بين فكر هذا الفيلسوف الأفلاطوني المحدث وفكر دونيس ذلك القس المسيحي الذي وقع الخلط في العصر الوسيط بينه وبين دونيس الذي كان أول أساقفة باريس.

ولنستعرض بعجالة وأمانة ما بعد الطبيعة التي كان الفيلسوف المسيحي [دونيس] يقول بها. فلقد ساعدت ما بعد الطبيعة هذه مساعدة لاشك فيها على توحيد الحركة الفكرية التي نريد دراستها في هذا المبحث. ذلك أن هذه الحركة صدر جلها عن التيار الفلسفي الناتج عن أفلوطين وبرقلس، لكن دونيس ينسب إلى نفسه مصدراً متقدماً عليه وأقرب إليه منه إلى برقلس. وهذا المصدر الذي لعله يكون وهمياً، هو القديس هيروتي، ويسميه معلمه ويحفظ لنا من أعماله ثلاثة أناشيد.

تحدد هذه الأناشيد التي ضمنها دونيس للفصل الرابع من مصنفه في «الأسماء الإلهية»[1] نوعاً من المخطط الذي بنى عليه المجمعي المزعوم نسقه الفلسفي بكامله.

(1) Opera S. Dionysii Areopagita cum scholiis. S. Maximi et paraphrasi Pachymerae a Balthasare Cordiero Soc. Jesu doct. Theol. Latine interpretata et notis theologicis illustrata Antverpiae, ex officina Platiniana Balthasaris Moreti, MDCXXXIIII. De divinis nominibus, cap. IV, artt. 15, 16 et 17; tomus I, pp. 568 - 570.

ويصوغ ثالث هذه الأناشيد[١] القضايا التالية: «تفيض عن الخير الأسمى قوة قادرة بذاتها على بعث حركة نحو وحدة محبة ثم تنتشر هذه القوة إلى الأطراف القصوى لجميع الأشياء الموجودة، ثم إن هذه القوة تنعطف من هذه الأطراف فتعود إلى الخير الأسمى».

وتمثل هذه الحركة المزدوجة التي ينزل الخير المطلق بفضلها إلى جميع الأشياء ليحدث فيها ما فيها من خير ويحدث فيها هي ذاتها نزوعاً متصاعداً نحو الخير الأسمى الموضوع الدائب لتأملات دونيس الشخصية.

لذلك نجد في بداية المصنف «في السُّلَّم السماوي» وصفاً[٢] لهذه الحركة المزدوجة: «كل خير وُهب إلى أحد الموجودات وكل تمام مُنح له مصدرهما السماء: إنهما ينزلان إليه من أب الأنوار. وكل فيض للنور الذي أنتجه الأب ينسكب فينا، وهناك يصبح النور قوة وحدة تعيدنا إلى البساطة وترفعنا إلى فوق نحو البساطة التي تكوّن الألوهية». ثم يطبق دونيس على هذه الحركة المزدوجة قولة القديس بولس: «كل الأشياء تصدر عنه وترجع إليه»[٣].

وبفضل أولى الحركتين تنشر وحدة الإله وبساطته فيضهما الخيِّر في المخلوقات المتعددة، ثم بفضل الثانية تنحو الموجودات المختلفة إلى الانصهار في الوحدة الإلهية. ولنُنصت إلى دونيس يحلل هذه الأفكار بكلام كأنه رجع الصدى لآراء أفلوطين[٤]: «إن الوجود الذي بذاته يفيض عن الخير الأسمى ويقيم فيه، وفيه توجد مبادئ الأشياء والأشياء الموجودة جميعاً، وهي توجد فيه مهما كان حال وجودها. إنها مجتمعة فيه كلها، وكل منها يقوم فيه متشخصاً».

(1) Dionysii Areopagitae De divinis nominibus, Cap. IV, art. 17; éd. cit., t. I, pp. 569 - 570

(2) Dionysii Areopagitae De coelesti Hierarchia, cap. I; édit. Cit. T. I, pp. 1 - 2.

(3) Pauli Epistola Romaros, II, 36.

(4) Dionysii Areopagitae De divinis nominibus, Cap. V. art. 6; éd. cit., t. I, pp. 692 - 693.

«وفعلاً فإن كل عدد يوجد مسبقاً وجوداً مطرداً في الوحدة، بحيث إن الوحدة تحتوي في ذاتها على كل عدد من الأعداد الخاصة، ويجتمع العدد كله في الوقت نفسه في الوحدة، إنه في الوحدة. وكلما ابتعد العدد عن الوحدة التي صدر عنها كلما انقسم فصار متعدداً».

«وكذلك فإن كل أشعة الدائرة التي تجمعها الوحدة نفسها توجد متزامنة في المركز. ويحتوي المركز على جميع هذه الأشعة المجتمعة باطراد مع غيرها من الأشعة. وتلتقي جميع الأشعة في المركز فتجتمع مع المبدأ الواحد الذي صدرت عنه. وكلما بعدت قليلاً عن المركز كان انفصالها بعضها عن بعض ضئيلاً ثم هي تتباعد أكثر بمقدار ازدياد بعدها عن المركز».

ومثلما أن كل الأشعة تنطلق من المركز وتنتهي إليه فإن الوجود الإلهي هو بداية كل الأشياء ونهايتها: «إن ما يتقدم وجوده على كل الأشياء هو مبدأ كل شيء»[١].

وبما هو علة غائية فهو علة كل شيء.. وله مقدَّماً الأشياء كلها في وحدة مطلقة، إنه هو الذي يهب الوجود إلى كل شيء، وهو موجود في الأشياء جميعاً كوحدة وهوية، إنه حاضر فيها جميعاً في الوقت نفسه لأنه هو كل شيء، وهو يلج جميع الأشياء في الوقت نفسه الذي يظل فيه حالاً في ذاته».

ويتصور دونيس وجود الواحد في كل الأشياء ووجود كل الأشياء في الواحد كما يتصورهما أفلوطين، ولكي يعبر عن هذا التصور المشترك يستعمل دونيس في مصنف (الأسماء الإلهية) مقارنات هندسية استعملها أفلوطين في التاسوعات. لكن فكر دونيس يبتعد في إحدى المسائل عن أفلوطين ليقترب من برقلس. فالواحد عند أفلوطين هو المبدأ الأول وكل شيء يفيض عنه وهو لا يفيض عن أي شيء آخر. أما عند برقلس فإن الوجود الأول على العكس يفيض هو بدوره عن علة أولى هي المبدأ الذي ينتج عنه كل خير. وكذلك

(1) Dionyssi Areopagitae Op. Laud., Cap. V, art. 10: éd. cit., t. I, p. 697.

الشأن عند دونيس، فإن المبدأ الأول لكل فيض هو الخير الأسمى مصدر كل خير ويطلق عليه اسم الأب. والأب ينجب الوجود الذي هو قائم بذاته، الوجود الذي تتضمن وحدته الأشياء كلها والذي يوجد في كل الأشياء. وهكذا فإن الوجود الأول عند برقلس «الوجود الذي خلق الأشياء كلها» أصبح في مصنفات دونيس مطابقاً للكلمة - (Verbum) التي قال عنها القديس يوحنا : (Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est) «كل شيء يوجد بفضل ذاته وبدون ذاته لا شيء بموجود» إنه الابن «Per quene omnia facta sunt» الذي توجد بفضله كل الأشياء والذي يعبده المسيحيون.

يقول صاحب كتاب الأسباب إن «السبب الأول أسمى من كل وصف، وإذا كانت جميع اللغات عاجزة عندما نحاول وصفه بها، فالعلة في ذلك هي كيفية وصفه بالذات. ذلك أن السبب الأول أسمى من كل سبب، لكن وصف موجود ما، لا يمكن أن يقع إلا بالأسباب الثانية التي يضيئها نور السبب الأول.. ولما لم يكن أي شيء أسمى منه وكان هو أسمى من كل شيء فإنه ينتج أنه الشيء الأول والوحيد الذي لا وجود لأي وصف يصفه. وما الأمر كذلك إلاّ لأنه لا وجود لسبب أسمى منه يمكن معرفته بوساطته. والشيء لا يعلم إلا بسببه، وإذ لم يكن السبب الأول إلّا سبباً وليس مسبباً إطلاقاً، فإن وصفه بات ممتنعاً»[(١)] .

ويمثل عدم قبول الخير الأسمى لأي وصف إحدى الأفكار التي كان دونيس يستلذ تحليلها. ويذكرنا القديس توما الأكويني بذلك عند شرحه للفقرة التي أوردناها من كتاب الأسباب فعلاً، كيف لا نقارن آراء الفيلسوف الأفلاطوني المحدث [برقلس] ببعض الصفحات التي كتبها العالم المسيحي [دونيس] التي تعبر عن الأفكار نفسها؟

(1) Liber de Causis, VI; éd, cit., fol. 74, coll. a et b.

ويرى دونيس أننا لا نستطيع أن نصف الخير الأسمى[1] بأنه «كذا أو ليس كذا، أو هو بهذه الكيفية أو ليست له هذه الكيفية، بل هو بالأحرى كل الأشياء إذ هو مبدعها. وهو يحتوي مقدماً على جميع المبادئ وعلى غايات كل شيء. ولكنه، في الوقت نفسه، أسمى من جميع الأشياء، إنه متقدم على جميع الأشياء متعالياً وأسمى من الوجود. لذلك يمكننا القول بأنه في الوقت نفسه كل الأشياء ولا واحد منها. وله كل الصور والهيئات، وهو مع ذلك ليس بذي صورة ولا شكل». ونستطيع أن نثبت له قضايا تبدو متناقضة[2] : «فهو ساكن في الوقت نفسه الذي يتحرك فيه، وهو مع ذلك لا ساكن ولا متحرك». إنه موجود في كل الأشياء. إنه كل الأشياء ومع ذلك فهو «لا يوجد في أي موجود وهو ليس واحداً من الأشياء الموجودة».

ولنعد إلى دراسة الحركة المزدوجة التي ينزل بها هذا الإله الذي لا يمكن لأي وصف أن يحدده، ولا لأي تخصيص أن يعينه إلى الأشياء حتى تصعد إليه. فالإله جمال وخير[3] . وهذا الخير الإلهي هو علة حب الإله لكل الأشياء وبه «يكون الإله علة كل الأشياء[4] وبتمام خيره يحب الإله الأشياء كلها. إنه ينتج جميع الأشياء ويتممها ويحفظ وجودها ويرجعها إليه جميعاً. إن الحب الإلهي خير وهو يفيض عن الخير وموضوعه الخير. وهذا الحب الإلهي الذي يولد الخير في كل موجود متقدم الوجود في الخير الأسمى، لكنه لا يستطيع في ذاته أن يبقى عقيماً، لذلك فهو يتحرك لكي يفعل بحكم تمام فضيلته التي تخلق الأشياء كلها».

لن نجد لهذا الكلام مثيلاً مهما بحثنا في مؤلفات أفلوطين وبرقلس أو أي

(1) Dionysii Areopagitae Op. Laud., Cap. V. art. 7; éd. cit., I, p. 695.
(2) Dionysii areopagitae Op. Laud., Cap. V, art, 10; éd. cit., t. I, p. 697. De mystica Theologia, Cap. IV; éd. cit., t. II, p. 45.
(3) Dionysii Areopagitae De divinis nominibus, Cap. IV, art. 8; éd. cit., t. I, pp. 559 - 560.
(4) Dionysii Areopagitae Op. Laud., art. 10; éd. cit., p. 563.

فيلسوف قديم آخر. وذلك لأن إله الفلسفات الوثنية لا يحب الموجودات التي هي دونه إطلاقاً بل كان على اليهودية وخاصة على المسيحية أن تعلم العالمين أن الإله يحب مخلوقاته وأن الخير الصادر عنه وليد حبه وثمرة عنايته.

وفي الحقيقة فإن أفلاطون قد قال في أحد مؤلفاته: «إن الإله خير ولا يمكن أن نجد عنده غيرة مما هو خير»[١] . كما أعاد أرسطو بعد أستاذه[٢] : «ليس الإله عرضة لأي حسد إطلاقاً». لكن ما أفاداه بهذا القول هو فحسب ما حلله كتاب الأسباب تحليلاً رائعاً إذ يقول: إن الخير أسمى بحكم ماهيته ذاتها، وهو ينتج في كل ما دونه من الموجودات كل الخير الذي هو في قابليته، وإذن فالخير الأسمى لا ينقصه[٣] أن: «يبلغ إلى الأشياء الأخرى، وهو يجود بالوجود هبة خالصة دون أن يتغير. وإنه لقانون كلي أن ينتج كل موجود بلغ تمامه موجوداً مماثلاً له[٤] برغم كونه دونه عظمة»[٥] .

«لكن كون الأشياء تنتج عن وجود المبدأ لا يعني أنها معلولة لإرادة خيرة. بل إن لفظ خير وَجُودٍ لا يعني عند فيلسوفنا، كما هو الشأن في العصر القديم كله تقريباً، إلا التمام الذاتي الذي يتألف منه الخير، وليس هو الشوق أو الإرادة. وفي الحقيقة فإنه لما كان كل موجود ينحو بطبيعة ذاته إلى أن يكون ما يمكنه أن يكون، فإن القول بأن كل موجود تنمو طبيعته بحرية فينتشر ويتنقل إلى غيره بكل قواه بمجرد انعدام العوائق الخارجية وبمجرد بلوغه إلى تمامه وتخلصه من الحاجة، إن مثل هذا القول لا يمكن إلّا أن يحصل، وذلك هو معنى عبارة أفلاطون، ومعنى الدليل الذي يدعمه به أفلوطين، أعني القانون

(I) Platon, Timée, 32.
(2) Aristote, Métaphysique, Livre I, ch. 2.
(3) Ravaisson, Essai sur la Métaphysique d'Aristote, Partie IV, Livre I, chapitre III; t. II, pp. 432 - 434.
(4) Plotin, Ennéades, Enn. V, Livre I. Ch. VI (Plotini Enneades, éd Didot, p. 303).
(5) Plotin, Ennéades, Enn. V, Livre I. Ch. VII; éd. cit., p. 304.

الكلي للتوالد. ولم يكن الفاصل بين هذه الفكرة والفكرة الأخرى التي تقول بأن خير كل موجود يتمثل بالذات في إرادة خير كل الموجودات، وأن الجود الحقيقي والرعاية ليسا إلّا شيئاً واحداً وأن التمام والحب بعبارة أخرى هما شيء واحد، لم يكن الفاصل بينهما إلّا خطوة واحدة. لكن هذه الخطوة لم تكن الفلسفة الأفلاطونية ولا أي فلسفة أخرى في العصر الوثني القديم قادرة على قطعها».

ولنستمع إلى برقلس مثلاً كيف يحلل نظريته في الحب في شرحه لمحاورة الكيبيادوس الأولى لأفلاطون، فهو يقول[١] : «كل محبوب متشوق إليه إذ إن الحب هو الشوق القوي والعنيف إلى شيء ما، ومن يحب يشتاق إلى شيء هو بحاجة إليه».

وإذن فالإله الذي لا يعرف العدم ولا يحتاج إلى شيء، لا يمكن أن يحب، بل إن الحب يذهب دائماً من الأسفل إلى الأعلى، لا من الأعلى إلى الأسفل، وهو لا ينزل أبداً، بل يصعد دائماً. ويقول برقلس[٢] : «علينا ألا نعتبر الحب ذاك الإله من الموجودات الأولى ولا هو من الموجودات الأخيرة، علينا ألّا نعتبره من الأولى، وذلك لأن المحبوب أسمى من الحب، وعلينا ألّا نعتبره من الأخيرة لأن المحب يشارك في المحبة، لذلك فإنه يجب إذن وضع الحب بين المحبوب والمحِب، وعلينا أن نؤكد على أنه يأتي بعد الجمال، ولكنه متقدم على كل الموجودات الأخرى التي تحب».

(1) Excepta Marsilii Ficini en groecis Procli commentariis in Alcibiadem Platonis primum (Index eorum quae hoc in libre habentur. Proclus im Platonicum Alcibiadem de anima, atque doemone.. Venetiis in aedibus Aldi et Andreae, MDXVI. Fol. 34, v - Pour la description de cette édition, v. p. 345. Not I). Procli Philosophi Platonici Opera inedita quoe primus olim e codd. Mss. Parisinis Italicisque vulgaverat nunc secundis curis emendavit et auxit Victor Cousin. Parisiis. Aug. Durand, MDCCCLXIV. Col. 583.

(2) Procli Op. Laud., trad. Ficin, éd. cit., fol. 24, v; éd. Cousin, 1864, coll. 355 - 356.

ثم يضيف كاتبنا قائلاً[١] : «ويسمي الكهنة المقدسين حب الإله الذي يسود على كل الأشياء ويوحدها. وقد أطلق ديوتيم على هذا الحب اسم الملاك الأكبر لكونه يشغل الحَيز الواصل بين الموجودات المحبوبة والموجودات التي تتعجل الخطى نحوها بمفعول الحب. وفعلاً فإن الكائن الذي يجب أن يحب يطلب المكانة الأولى ويشغل الكائن المحب المكانة الثالثة في الترتيب الذي يبدأ بموضوع الحب. ويستحوذ الحب أخيراً على المكانة الوسيطة بينهما، إذ هو يجمع الطرفين ويربط بين المشتاق وموضوع الشوق فيملأ أمل الاثنين تماماً بالأفضل.

«لذلك أشار الكهنة إلى نار الحب بهذه العبارة[٢] : إنها النار القادرة على الوصل، إنها النار التي انبجست من العقل قبل كل شيء آخر غيرها. فهي تنطلق من العقل ثم تصل جميع الموجودات التي هي دونها فتربطها بعضها ببعض. إنها تصل كل الآلهة بالجمال المعقول وتجمع الملائكة بالآلهة وتصلنا نحن بدورنا بالملائكة وبالآلهة. إن الحب وسيط بين الموجود المحب والموضوع المحبوب مثلما أن الملاك وسيط بين الإنسان والإله. ودور الوساطة هذا يوجد الكثير من الصفات المشتركة بين الحب والملاك».

ومن الواضح أن برقلس مثل الفلسفة الوثنية كلها يعتبر الحب دائماً شوقاً يصعد من الأسفل إلى الأعلى، وهو لا يراه إطلاقاً عناية تنزل من الأعلى إلى الأسفل.

ولقد كان ف. رافيسون[٣] يرى أنه يجب أن نبحث في بعض كتب الشعوذة مثل الكتاب الموسوم بـ (أسرار المصريين والكلدانيين والآشوريين)، لكي نجد

(1) Procli Op. Laud., trad. Ficin, éd. cit., fol. 25, r; éd.V Cousin, 1864, coll. 371- 374.

(2) Procli Op. Laud., trad., éd. V. Cousin, coll. 373 - 376. De ce passage, la traduction de Marsile Ficin ne donne qu'une paraphrase abrégée.

(3) F. Ravaisson, Op. Laud., p. 487.

بعض الإشارة إلى حب الإله للكائنات الدنيا[١] . ثم إن نظرية الحب الإلهي في هذه المؤلفات هي حسب رأيه دون شك مأخوذة من النظريات المسيحية. وهذا الأخذ أبعد من أن يكون الوحيد الذي نجده في مثل هذه المؤلفات.

لقد نسب برقلس هذا المصنف حول الأسرار المصرية إلى يمبلكوس. لكنه يبدو من العسير أن نسلم بهذا الرأي. فهذا الكتاب يستهدف استعراض المذاهب الإسكندرانية ومقارنتها، وخاصة مقابلة نظريات يمبلكوس بنظريات فرفوريوس. بحيث نجد اسمَي هذين المؤلفين بصورة منتظمة الواحد بجانب الآخر مع تفضيل دائم لرأي يمبلكوس. وإذن فإنه يبدو أن تحرير مصنف أسرار المصريين لا يجب أن ينسب إلى يمبلكوس نفسه بل إلى أحد تلامذته الذي كان كثير الإعجاب بآراء أستاذه.

وعلى كل فإن هذه الآراء هي التي يوردها كتاب الأسرار.

وإذا قبلنا أن نسلم لرافيسون بأن هذا الكتاب يتضمن بعض الإشارة إلى حب الإله للأشياء الدنيا، فعلينا أن نعترف كذلك بأن هذه الإشارة إشارة خاطفة ومضطربة بصورة جد غريبة. فصاحب الكتاب (في الأسرار المصرية) يتكلم على عناية الآلهة بهذه العبارات[٢] : «إن ماهية الآلهة وقوتها تبقيان على عنفوانهما في كل مكان، ولكنهما تفضلان أن تضيئا هذا الشيء أو ذاك. ومثلما أن النور يبقى في ذاته بلا شائبة ولا انقسام، ولكنه مع ذلك يضيء الأشياء المختلفة، فكذلك الآلهة... إن نور الآلهة دون أن يصيب جملته أي انقسام موجود في الوقت نفسه في العالم كله، برغم كونه بوسعه أن يهب قوته بصورة رئيسية إلى هذا الجزء أو ذاك لكونه أكثر الأجزاء استعداداً لقبول هذه القوة. ونور الآلهة يشغل مع ذلك وبمعنى ما كل شيء بفضل قوته التامة

(1) Index eorum quae hoc in libro habentur. Iamblichus de mysteriis Egyptiorum, Chaldoeorum, Assyriorum.. Venetiis in aedibus Aldi et Andreae; MDXVI. Pour la description de cette édition, v. p. 346.

(2) Iamblichus De mysteriis, cap. II; éd. cit., fol., 3, v.

وبفضل قدرته السببية الواسعة. إنه إذن يتمم كل شيء ويوحّد بفضل الوسائط بين الأطراف، وهو يتضمن في ذاته كل شيء وينعكس على كل شيء يكون بفعل هذا الانعكاس متحداً به.

ويحاكي العالم بدوره هذه الهبة الإلهية: إنه يحاكيها بحركته الدورية وباجتماع أجزائه في كلٍّ موحَّدٍ، بفضل هذا التلاؤم الذي يحوّل العناصر بعضها إلى بعض وينقل قوة الأشياء العليا إلى الأشياء الدنيا.. إن كل جزء من أجزاء العالم يتقبل شيئاً من كل إله، ذلك أن كل إله يوجد في كل جزء من أجزاء العالم. لكن الأجزاء المختلفة تتقبل عطايا مختلفة فالأثير يتلقى هبة تلائم طبيعته الأثيرية والهواء هبة تلائم طبيعته الهوائية».

والأمر المؤكد هو أن هذا الكلام لا يخلو من التماثل مع ما يقوله دونيس في الكثير من المناسبات، لكنه يمكن أن يوضع على لسان أي من الأفلاطونيين المحدثين الوثنيين، فلو نسب إلى برقلس لما تنصَّل منه: فلقد مثلت عناية الآلهة بالنور ولم تعتبر نتيجة للحب، والحقيقة أن يمبلكوس قد نسب إلى تيار الآلهة بعد هذا الكلام بقليل[١] اسم «الصداقة الإلهية التي تجمع كل الأشياء». ثم يُحلل طبيعة الفعل الذي توزع الآلهة الخير بوساطته بصورة أعمق مما فعل إلى حد الآن.

فهو يقول[٢] : «من الواجب أن تتصرف الآلهة تصرفها. لكن ذلك ليس ضرورياً بضرورة مفروضة عليها من الخارج، بل بضرورة طبيعية لها وهي ضرورة تمثل الأفضل بالنسبة إليها وهي إذن ضرورة إرادية بأسمى درجات الإرادة. ولو طلب من الآلهة أن تختار لما فضلت غير ما فعلت». ثم يُضيف يمبلكوس[٣] : «إن إرادة الخير في الإله وعند الآلهة التي هي موجودات خيّرة، أتم وهي من ثم، أكثر حرية من قدرتنا على اختيار الخير. وإذن فالآلهة لا

---

(1) Iamblichus De mysteriis, cap. IX; éd., cit. Fol. 4, r.
(2) Iamblichus Op. Laud., cap. XI; éd . cit. Fol. 4, r.
(3) Iamblichus Op. Laud., cap. IX; éd., cit. Fol. 4, r.

تتحرك إلى إعطاء الخير للبشر لأنهم يدعونها، بل إنها تدعوننا إلى الخير بعفويَّة وتهبُّ لنجدة من يتجه إليها بالدعاء فتريه شيئاً وتهبه له. ويمكن أن يكون الناس أحراراً عندما يطلبون، لكن حرية الآلهة في إعطائها أعظم. إن الآلهة تحسن إلى البشر بحكم إرادتها الحرة للخير وفعلها التام والأبدي، وذلك بعد أن يتجه إليها البشر بالدعاء... إن التضرع يجعل نفسنا مستعدة لقبول التيار الإلهي ذلك التيار الذي يصل إليها بيسر، وذلك بفضل المحبة الإلهية التي تجمع الأشياء كلها».

وعندما نتصفح كل التصانيف الوثنية بحثاً عن بعض الإشارة إلى حب الإله لمخلوقاته، فإننا لا نجد فيها ما هو أوضح ولا أدق مما أوردنا. ولكن ما أبعد الشقة بين هذه الإشارات الخاطفة ومذهب فيلسوف مسيحي مثل دونيس. وكم تبدو الأفلاطونية المحدثة قد تغيرت في هذا الباب عميق التغير بمفعول المسيحية!

وإذن فكون الإله يحب مخلوقاته وكون هذا الحب هو العلة التي تسبب فعله المحسن، ذلك هو ما قد ترفض الأفلاطونية المحدثة والفلسفة الوثنية التسليم به لدونيس.

لكن الحكمة القديمة كانت تقبل بالترحاب ما يقول القس المسيحي دونيس عن حب الأشياء الخسيسة للخير الأسمى[1] : «إن الجمال والخير جديران بأن يثيرا شوق الأشياء كلها وحبّها، فكل الأشياء تحبهما. وبسبب الخير ومن أجله تحب الأشياء الدنيا الأشياء التي هي أسمى منها وتتجه نحوها».

وهكذا فإن الخير ينزل نحو الأشياء إذ هو علتها الفاعلة، والأشياء تصعد إلى الخير الذي هو علتها الغائية. وهذه الحركة المزدوجة توق محبة مزدوج. وذلك ما يعنيه المتكلمون اللاهوت عندما يطلقون على الإله اسمي الحب والحنان أحياناً واسمي الموضوع المحبوب والموضوع العزيز، أحياناً أخرى»[2] .

(1) Dionysii Areopagitae De divinis nominibus Cap. IV, art. 10; éd., cit., t. I, p. 563.

(2) Dionysii Areopagitae Op. Laud. IV, art. 14; éd. cit., t. I, pp. 567 - 568.

وفعلاً فالإله هو المبدع للحب والحنان، إنه محدثهما ومولدهما، ثم هو من جهة ثانية محبوب ومرغوب فيه. فالحب والمودة يحركانه وهو يحرك الأشياء بوصفه موضوعاً محبوباً وعزيزاً. وتلك هي العلة التي يسميه المتكلمون من أجلها موضوعاً محبوباً وعزيزاً، إذ هو جميل وخيّر. وهم يسمونه من جهة ثانية حباً ومودة لكونه قوة محركة، فهو يجذب الأشياء إلى فوق نحو ذاته التي هي وحدها خيرة وجميلة بذاتها. وهم يشيرون بذلك إلى تجلي الخير هذا ذاته، هذا الفيض الودود نحو وحدة سامية، هذا التحريك المحب ذو البساطة المطلقة، المتحرك بذاته الفاعل بذاته، متقدم الوجود في الخير الذي ينتشر في الموجودات انطلاقاً من الخير ثم ينعطف ليعود إليه. إن الحب الإلهي ليس لِفَيْضِه بدايةٌ ولا نهايةٌ، إنه شبيه بالدائرة الأبدية، إنه من أصل الخير وصادر عنه وهو قائم في الخير وعائد إليه، ولا شيء يستطيع أن يحيد به عن هذه الدورة الأبدية.

لقد بين لنا كتاب الأسباب كيف أن العقل يعلم ذاته، وكيف يعلم الأشياء كلها دون الخروج من ذاته، بوساطة هذا العلم الذي ينغلق على ذاته. أما في الحالة هذه فإن العلم بل الحب هو الذي يحقق مثل هذه الدورة ضمن الخير الأسمى، وهو الذي يتضمن في ذاته حب الإله لكل الأشياء ويعلل حب الأشياء كلها للإله دون أن يخرج من خيره المطلق.

وقد أخرج القديس دونيس شرحاً رائعاً لآراء القدّيسَيْن بولس ويوحنّا استناداً إلى تجاوز أضافه إلى إحدى أفكار برقلس الأكثر عمقاً، لكن الخير الأسمى الذي يتأمله دونيس لا يمكن أن يعد بعد إلهاً مسيحياً، إذ كان حبه للمخلوقات لا يَحُضُّها على أن تحب بعضها بعضاً عندما يجعلها تحب الخالق. ولنتصفح مرة ثانية مصنف (الأسماء الإلهية).

فأشعة الدائرة تقترب بعضها من بعض في الوقت نفسه الذي تقترب فيه من المركز[1] : «وبقدر اتحاد الأشعة في المركز يكون تزاوجها فيما بينها، وبقدر ابتعادها عن المركز يكون انفصالها».

(1) Dionysii Areopagitae Op. Laud., Cap. V, art. 6; éd. cit., t. I, p. 693.

إن توق الأشياء نحو الخير الأسمى المتولد عن حبها للخير الأسمى عليه أن يكون مصحوباً بميل الأشياء بعضها إلى بعض. وعلينا إذن أن نضيف إلى الحركة المزدوجة التي وصفناها - حركة نزول الأشياء التي فوق إلى الأشياء التي تحت، وحركة صعود هذه نحو تلك - حركة حب ثالثة موضوعها الوصل بين الموجودات التي تنتسب إلى المستوى نفسه.

ذلك ما عبَّر عنه القديس هيروتي في نشيده هذا[١] : «ما الحب؟ سواء كان الحب إلهيّاً أو ملكياً، روحياً أو حيوانياً أو حالّاً في المادة الجامدة فإننا نقول عنه: إنه قوة أو قدرة تنتج عنها الوحدة والمزج. وهذه القدرة تحرك الأشياء السامية لكي تُزَوِّدَ الأشياء الدنيا، وهي تحرك الأشياء التي من الدرجة نفسها نحو تواصل متبادل، ثم هي أخيراً توجه الأشياء الدنيا نحو الأشياء الأسمى منها».

ويعيد دونيس هذه العبارات حرفيّاً تقريباً[٢] . وهو يلح مرات على الفكرة التي تتضمنها، إذ يقول[٣] : «فمن أجل الجمال والخير وبسببهما تحب الأشياء الدنيا الأشياء العليا وتتجه إليها. وللعلة نفسها تحب الأشياء المنتسبة إلى الدرجة نفسها مثيلاتها وتتحد معها. إن كون الأشياء الأسمى تحب الأشياء الأدنى وتحيطها بعنايتها وكون كل موجود يحب نفسه وينزع إلى الحفاظ عليها، إن ذلك كله علته الشوق إلى الجمال والخير. ولأجل ذلك تريد جميع الموجودات كل ما تريد وتفعل كل ما تفعل».

إن الخير الأسمى مبدأ سلم بين الأشياء وذلك بتوليده للحب المتبادل بين الأشياء الدنيا[٤] . «فلنرفع عبارات الحمد السِّلْمية إلى هذه السِّلم الربانية أميرة

(1) Dionysii Areopagitae Op. laud., Cap. IV, art. 15; éd. cit., t. I, pp. 568 - 569.

(2) Dionysii Areopagitae Op. laud. Cap. IV, art. 12; éd. cit., t. I, p. 566.

(3) Dionysii Areopagitae Op. laud. Cap. IV, art. 10; éd. cit., t. I, p. 563.

(4) Dionysii Areopagitae Op. laud. Cap. XI, art. 1; éd. cit., t. I, p. 841.

المصالحة. إنها هي التي تزاوج بين جميع الأشياء وتولد التوافق والوحدة بينها وتنتجهما. لذلك فإن جميع الأشياء تشتاق إلى هذه السلم التي تستطيع دون سواها أن تعيد كثرتها وانقسامها إلى الوحدة وكمال الكيان، والتي تستطيع دون سواها أن تعوض الحرب الأهلية في الكون بالتوافق الدائم».

«والإله بذاته[١] هو مبدع السلم الكونية، وهو كذلك مبدع الهدن الجزئية. إنه هو الذي يجمع الأشياء في وحدة متبادلة، وبفضل هذه الوحدة تلتحم الأشياء بعضها ببعض دون تباعد ولا انفصال. ومع ذلك فإن كل واحد منها يحافظ على فرديته ويحافظ على النقاء الذي يلائم نوعه دون أن يشوبه خليط من الموجودات المضادة له، لا شيء يكدر هذه الوحدة الدقيقة وهذا النقاء التام».

لكن هذه الوحدة السلمية لا تستثني بالمرة تنوع الكون: «بل إن التنوع والتميز يمثلان خاصية كل شيء[٢] . ذلك أن كل شيء يستمر في الحالة التي تخصه، لأنه لا يريد أن يهلك البتة.. لذلك فنحن نعتبر هذا النزوع شبيهاً بالشوق إلى السلم. وفعلاً فإن كل موجود يحب المحافظة على السلم مع ذاته والبقاء متحداً مع ذاته والإبقاء على أجزائه حفاظاً على وحدة كيانه وسكونه».

وليست السلم الكونية بالمتنافية كذلك مع الطابع الأبدي لبعض الحركات[٣] : «وإذا كانت الأشياء المتحركة لا تتوق إلى السكون وإذا كانت إرادتها تتمثل في عكس ذلك التحرك حركة أبدية، فإن الشوق إلى الحركة هو بدوره خاضع للنزوع نحو هذه السلم الربانية والكونية. فهذه السلم تحرس كل شيء وتمنعه من الابتعاد عن طبيعته. إنها تبقي لكل الأشياء المتحركة حياتها المتحركة الخاصة بها. وهي تمنع هذه الحياة من التحلل والاندثار الذاتي. وهي تحرص على أن يكون لكل متحرك السلم مع نفسه حتى يتمكن من تحقيق الفعل الذي يخصه إذا ما حافظ على حالة السلام هذه.

(1) Dionysii Areopagitae Op. laud. Cap. XI, art. 2; éd. cit., t. I, p. 841.
(2) Dionysii Areopagitae Op. laud. Cap. XI, art. 3; éd. cit., t. I, p. 842.
(3) Dionysii Areopagitae Op. laud. Cap. XI, art. 4; éd. cit., t. I, p. 844.

ولم يكن دونيس بحاجة إلى كبير تجديد لكي يصف التناغم الذي يلائم بين مختلف أجزاء العالم. فلقد كان تأمل هذا التناسق من الموضوعات المفضلة للفلسفة الرواقية. وذلك هو الغرض الذي كانت قد عالجته أبيات ماركوس مانيليوس الجميلة[١] .

وفي هذه المسألة، مثلما هو الشأن في مسائل عديدة أخرى، تتلمذت الأفلاطونية المحدثة على الرواقية. فأفلوطين مثلاً قد تحدث عن ترابط أجزاء العالم المختلفة مثلما كان بإمكان أيٍّ من تلامذة كريزيب أن يتحدث[٢] .

ولقد تلقى أتباع أفلوطين دروسه، ونجد منها مثلاً ذكراً دقيقاً جداً في المصنف (في الأحلام) الذي ألفه سريانوس. يقول سريانوس[٣] : «إن العالم يتعاطف مع ذاته ويتآصر معها. وإذن فإنه يجب أن تتوافق أجزاؤه وأن تتلاءم بعضها مع بعض بما هي أجزاء شيء واحد وأجزاء كلٍّ واحد... وبين هذه الأجزاء المختلفة نجد نوعاً من التوافق ونوعاً من عدم التوافق، ذلك أن العالم في الحقيقة ليس شيئاً واحداً فقط، بل هو شيء مؤلف من أشياء كثيرة، وإذن فالأجزاء فيه تكون أحياناً متلائمة وأحياناً متنافرة، لكن تنافرها نفسه يؤدي إلى تلاؤم العالم مثلما نجد في (آلة العود) أصواتاً ناشزة وأصواتاً متناغمة. لكن لا بد من توحيد المتقابلات لتحقيق تناسق الكل سواء كان ذلك بالنسبة إلى آلة العود أم إلى العالم».

---

(1) Voir: Première partie, Ch. XIII, & VI; t. II, pp. 305 - 308.

(2) Voir: Première partie, Ch. XIII, & VII; t. II, p. 312.

(3) Synesius De somniis translatus a Marsilio Ficino Florentino ad Petrum Medicen Cap. III (index eorum quae hoc in libro habentur.. Synesius Platonicus de Somniis.. Venetiis, in aedibus Aldi et Andreae, MDXVI. Fol. 44 r. Pour la description de cette édition, v. p. 346, note 1).

وإذا كان سريانوس بالإضافة إلى ذلك - وكذلك أفلوطين والرواقيون - يصف هذا الترابط المتناسق لأجزاء العالم المختلفة، فإن غرضه هو تبرير مختلف أنواع التنبؤات مثله مثل أفلوطين والرواقيين. لذلك فهو يقول[١] : «كل شيء يدل على كل شيء، ذلك أن الأشياء كلها متناسبة فيما بينها في هذا العالم الذي يمثل كائناً حيّاً واحداً، وإذن فالأشياء مثل الحروف ذات الأشكال المختلفة، فينيقية ومصرية وآشورية، وهي مكتوبة في العالم كما في كتاب، والعالِم يقرأ هذه الأشياء؛ إنه ذلك الذي درس طبيعة الأشياء..».

«والذي يحيط بالتناسب بين أجزاء العَالَم المختلفة هو العالِم[٢] وفعلاً فهو يستطيع بذلك أن يستنتج هذا الشيء من ذاك معتبراً الأشياء الشاهدة ضماناً للأشياء الغائبة».

لكن سيريانوس لا يسمي هذا الترابط الذي يُبَرِّرُ تنبؤات زاجري الطير والعرافين والمنجمين وكل المتكهنين لا يسميه حبّاً، وهو لا يعتبره أصلاً نتيجة حب الإله لمخلوقاته، بل هو عنده كما هو عند أفلوطين والرواقيين ليس شيئاً آخر سوى القدر. أما إذا شئنا أن نجد، بخصوص الانسجام في العالم، أثراً للمذهب الذي سيعالجه دونيس فعلينا أن نبحث عنه في كتاب (أسرار المصريين) وما يبدو لنا أننا قد تعرفناه من آثار لهذه الظاهرة لا يكاد يدرك. فلقد استمعنا إلى يمبلكوس وهو يقول[٣]: إن نور الآلهة «يكمّل الأشياء ويوحد بين الأطراف بالوسائط». ولكن إذا كانت هذه الحركة الدافعة بالأشياء إلى التزاوج نتيجة للعناية الإلهية، فما العلة في حدوث ارتباطات آثمة وأوصال أليمة أو شريرة لهذا الجزء أو ذاك من أجزاء العالم؟ ويريد مؤلف أسرار المصريين أن يجيب عن هذه المسألة الشائكة فيصرح مع المدرسة الأفلاطونية المحدثة كلها: «كل القوى الهابطة من الأجرام العلوية خيرة، لكنها يمكن أن تتغير بمفعول مزيج

(1) Synesii Op. laud., Cap. II; éd. cit., fol. 44, r.
(2) Synesii Op. laud., Cap. III; éd. cit., fol. 44, r.
(3) Vide supra, p. 354.

الأضداد. وإذن فالكيف الضار على الأرض غير الكيف الوارد من السماء.. كل التيارات السماوية الآتية إلينا مفيدة، لكن فساد الموضوع الخاضع إليها يتقبلها بصورة فاسدة أو لا يستطيع ضعفه تحمل فاعليتها السامية. كل الحركات مفيدة في الوقت نفسه للعالم ولأجزائه الضرورية. ولكن يمكن لإحدى الجزئيات الأصغر في بعض الحركات أن تجرحها جزئية أخرى أو قد لا تستطيع إحدى الجزئيات أن تتحمل بيسر حركة الكون. فنرى مثلاً أن الراقصين المختلفين ينسقون خطاهم ويوفقون بين حركاتهم، ولكن قد يحدث مع ذلك أن يُجْرح رجلٌ أو إصبعٌ وأن يصد ما في جملة الرقصة، ولو سقط شيء هش بين الراقصين فإنه قد ينكسر»[١] .

ويعود يمبلكوس ثانية لنظريته المتعلقة بالشر في العالم وبتحليل أعمق فيقول[٢] : «إن الآلهة لها الخير من ذاتها نفسها، فلا يمكن لذلك أن نكون أسباباً لما هو شر أو جَوْر. وإذا تمكن أحد من إثبات أن محنة ما قد حلت به جوراً إثر دعاء موجه إلى الآلهة، فإنه علينا أن نبحث عن الأسباب خارج الآلهة والإرادات الخيرة. وفي حالة عدم عثورنا عليها فلا يليق أن ننسب بناءً عليه أي شيء للآلهة يكون مشيناً بالطبيعة الإلهية وبالمعرفة اليقينية بالخير الإلهي، تلك المعرفة المفطورة عليها عقولنا. ولا ريب في أن جميع اليونانيين والأعاجم يتفقون في هذه المسألة.

«لكن أنواع الشرور مختلفة ومتناشزة. لذلك فإنه يجب ألّا ننسبها إلى سبب واحد، بل إلى أسباب مختلفة تكوّن نسبتها».

وضمن هذه الأسباب المختلفة لأنواع الشرور يمكن أن نشير في المقام الأول إلى الشياطين [الملائكة الشريرة].

«ثم إن مختلف أجزاء العالم الجسمانية ليست خالية من كل قوة. فبقدر ما تتجاوز هذه الأجزاء أجسامنا من حيث العظم والجمال والتمام تكون قواها

(1) Iamblichus De mysteriis, Cap. XIV; éd. cit., fol. 4, v.
(2) Iamblichus Op laud., Cap. XXXI; éd. cit., fol. 14, r, et v.

وأفعالها كذلك متجاوزة لقوانا وأفعالنا. وإذن فكل جزء من أجزاء العالم له قواه الخاصة المختلفة عن قوى الأجزاء الأخرى، وهي تقوم بأفعال مختلفة.. وفي اتجاه كل ذرة ينزل من جميع أجزاء العالم فعل متعدد الصور. وهذا الفعل ينزل منها بيسر كبير بسبب التماثل القائم بين هذه القوى. وفعلاً فإن كل واحدة منها تناسب القوة المتقدمة عليها في سلم القوى وخاصة عندما يكون المنفعل بالإضافة إلى ذلك ملائماً للفاعل.

وإذن فبحكم الخصائص الضرورية التي للأجسام ولمجموعات [الأجسام] تحدث بعض الآثار في بعض الجزئيات تكون ضارة بها برغم كونها مفيدة للمجموعات. وهذه الآثار تلائم انسجام العالم إما بسبب المزيج الذي ينزع إلى الحط منها أو بسبب الضعف الطبيعي للأشياء التي في العالم الأدنى أو لأن هذه الأجزاء ليست متناسبة فيما بينها دقيق التناسب».

وليس جرم العالم وحده هو الذي له قدرة كبيرة، بل وكذلك طبيعة هذا العالم ذاته. فالتوافق بين الأشياء المتماثلة والتنافر بين الأشياء المتباينة يحدثان الكثير من الأفعال.

وهكذا إذن فإن جمع الكثير من الأشياء ضمن هذا الكائن الحي الواحد الذي هو الكل ثم القوى المتعددة والمختلفة شديد التعدد والاختلاف الفاعلة في العالم، كل ذلك لا يفعل في الأجزاء فعله في المجموعات بسبب الضعف الذي أنتجه في الأجزاء توزيع ذلك الفعل وانقسامه توزيعاً وانقساماً بلغا الغاية.

فالصداقة والحب والنزوع المشترك والقوى المماثلة الأخرى التي هي أفعال بالإضافة إلى المجموعات تصبح انفعالات بالإضافة إلى الأجزاء. فما كان في العقل الإلهي أنواعاً ومعقولات خاصة، أصبح في طبيعة العالم مشاركاً في بعض الفاقة المادية. ويصبح ذلك في الأشياء الشخصية عديم الصورة بإطلاق. كما أن بعض الأشياء التي كانت متحدة في المجموعات تصبح في الموجودات الشخصية منفصلة ومتنافرة، تتلف بعض الجزئيات ليتم الحفاظ على بعض المجموعات المؤلفة بحسب الطبيعة، تسحق بعض الجزئيات وتضغط في حين تبقى المجموعات المؤلفة منها منزهة عن كل انفعال..

وإذن ليست الآلهة هي التي تسبب لنا الشرور، بل الطبائع والأجرام الخاضعة إليها. وليست الآثار الصادرة عن هذه الطبائع وهذه الأجسام ذاتها المتجهة إلى العالم الدنيوي آثاراً شريرة، بل هي آثار خيرة ومفيدة للعالم. لكن الطبائع والأجسام التي تتقبل هذا التأثير هي التي تحوله بسبب المزيج والفساد الخاصين بها فتجعل ما تُقُبِّل في حال مُضَادَّةٍ لحال ما أُعْطِيَ.

إن ما ينزل من السماء لأجل الخير يُحَوَّل في الأغلب نحو الشر. إن العالم موجود حي واحد وأجزاؤه المختلفة مهما تباعدت في الفضاء تبقى مع ذلك مائلاً بعضها إلى بعض بحكم طبيعتها التي هي طبيعة واحدة. ثم إن القوة التي تحدث التوافق في العالم نفسها والتي هي السبب المشترك لكل مزيج تجذب بطبعها الخاص الأجزاء المختلفة بعضها نحو بعض. وقد يتفق أن تزداد هذه الجاذبية وهذا الشوق المتبادل بين الأشياء ببعض التأثيرات الصناعية ازدياداً فوضوياً. لكن قوة التوفيق المنبثة في الأشياء جميعاً خيرة بذاتها، وهي في كل مكان سبب للالتفاف والاتحاد والانسجام والمحبة المتبادلة. إنها علة العالم وتوجد هذه الأمور كلها وتحدث بفعل سيادة المبدأ المكلف بحفظ العالم.

لكن هذه السيادة تحقق التقارب بين أجزاء العالم بفضل انفعال مشترك بينها يجنبها التباعد والابتعاد عن مختلف المجموعات الناتجَيْن عن طبيعتها الخسيسة. لذلك فغالباً ما يتفق أن يتولد فيها نزوع قوي. ويمكن للفن أن يستحوذَ على هذه القوة التوحيدية التي تكون مشتتة في أرجاء الطبيعة فيجمعها من جميع أحيازها ويركزها في قوة واحدة يوجهها نحو هدف واحد فيجعل من هذا الشوق إلى التوحيد الضروري والذي كان معتدلاً اعتدالاً طبيعياً شوقاً جارفاً بفضل آلاته».

والأمر المؤكد هو أن اعتبارات يمبلكوس حول تفاعلات أجزاء العالم تشبه الاعتبارات التي يعرضها دونيس حول الموضوع نفسه. فالأفكار الأساسية عند الرجلين واحدة، لكن معالجتها ليست بالنسبة نفسها. فالكاتب المسيحي دونيس يلح خاصة على النزوع المشترك نحو الانسجام الكوني الذي ينميه الفعل

الإلهي في أجرام العالم الدنيوي. في حين ينير الكاتب الوثني يمبلكوس بنور أسطع القوى التي تناقض في هذا العالم الشوق إلى التوافق والوحدة. فيمبلكوس لم يقل إلّا بعض الكلمات في الحب الذي ينزع إلى السلم، وفي الحب المحقق للسلم يكاد ينحصر حديث دونيس إلينا..

لقد جمع دونيس في تأليفته المسيحية بعض الأفكار الرئيسية لمختلف الفلسفات الوثنية جمعها في حزمة واحدة. ذلك أن اعتبار الخير فائضاً عن الخير المطلق في جميع الأشياء الدنيا من الأفكار الأفلاطونية المحدثة المبجلة. وقد عالج كتاب الأسباب هذه المسألة علاجاً مستوفياً. ولقد تلقف دونيس هذه الفكرة وأعطاها صبغة مسيحية. فليس فيض الخير عنده فيضاً عفوياً وضرورياً، فيض إناء شديد الامتلاء، بل هو هبة حرة مصدرها العناية والحب.

إن كون الأشياء الدنيا تحب الخير الأسمى وتنزع إليه، وكون هذا النزوع علة لكل حركاتها يعد من الآراء الجوهرية للمشائية، بل إن ذلك يمثل تتويجاً لميتافيزيقا أرسطو. وهذا الرأي كذلك يتلقفه دونيس فيعطيه صبغة مسيحية. وهذا الحب الذي تكنه الأشياء الدنيا للخير الأسمى لا تستمده الأشياء من ذاتها، بل ليس هو إلّا انعكاس الحب الذي يكنه الخير الأسمى لها فيها.

ويعد كون أشياء العالم متآلفة تآلفاً يحقق نظام العالم وثبات الأشياء على وجودها، والتوازن بين الأشياء التي يجب أن تبقى ساكنة والدورة الأبدية والمنتظمة للأشياء التي يجب أن تكون في حركة ذاتية، يعد ذلك من الآراء التي يجد الرواقيون متعة في البحث فيها. وهذا الرأي، كذلك يتلقفه دونيس ويعطيه كذلك صبغة مسيحية، فلا يبقى انسجام العالم عنده نتيجة القدر المحتوم، القدر الذي يفرضه العقل الإلهي، بل هو وليد نزوع وحب يدفعان المخلوقات بعضها نحو بعض. ولا يختلف هذا النزوع عن الحب الذي يدفع الأشياء نحو الخير الأسمى، بل هو مثله يصدر عن حب الإله لمخلوقاته.

وهكذا نرى أن الأفلاطونية المحدثة والمشائية والرواقية قد اجتمعت تعاليمها في ميتافيزيقا دونيس، والمذهب الذي يوفق بين هذه التعاليم المختلفة ويؤلف بينها هو المذهب المسيحي والحب الإلهي.

ولقد كان لهذه النظرية التي عرضنا خطوطها العامة أثر خارق للعادة على علم الكلام المسيحي، وكيف يمكن لهذا الأثر ألّا يكون كذلك، وبعضهم يرى أن هذا المؤلف تلميذ مباشر للقديس بولس وأول أساقفة باريس؟ ويمكن أن نؤكد بحق كذلك أنها لم تكن عديمة الأثر على تقدم العلم الوضعي.

فالقول بأن أشياء هذا العالم ينزع بعضها إلى بعض نزوع محبة كان لصالح أفلاطونيي النهضة، إذ إنهم عوضوا المبادئ التي يسلم بها المشاؤون بالتجاذب لكي يفسّروا حركات الأجسام. والمعلوم أنه يجب أن نضع في مقدمة هؤلاء الأفلاطونيين الكاردينال نيقولا أصيل كوه الذي تشبعت ميتافيزيقاه بمبادئ المجمعي المنحول. ثم إن كيبلار قد كان أول من أكَّد وجود جاذبية تدفع الأجرام المادية بعضها نحو بعض، والمعلوم أن كيبلار كان كثير الإعجاب بنيقولا أصيل كوه. وهكذا بات بوسعنا أن نجد، بفضل نيقولا هذا وكيبلار بذرة نظرية الجاذبية الكونية التي سيطورها نيوتن فيما بعد في النظرية القائلة بميل الأشياء بعضها إلى بعض ميل محبة.

ولنوجز القول فلا نتوقف طويلاً عند هذا التأمل حتى نعود إلى الأيام التي كانت فيها العبقرية اليونانية ما تزال مواصلة تفكيرها. وسنلمح في كتاب (أثولوجيا أرسطو) المنحول الذي سنحلله الآن أثر التعاليم الناتجة بكل يقين عن المسيحية، وربما عن دونيس نفسه.

❊ ❊ ❊

٤

أثولوجيا أرسطو - كتاب (القول في الربوبية)

أبعدنا كتاب الأسباب كبير البعد عن الميتافيزيقا المشائية، فلم نعد نسمع حتى ذكر اسم المادة، ذلك الموجود بالقوة الذي يعد أساس المذهب الأرسطي كله. وإذا كانت كلمة الصورة تتردد غالباً، فإن هذه الكلمة تكاد تعني دائماً المثال الأفلاطوني وهي لا تكاد تعني أبداً الفعل الأرسطي.

وقد جرَّنا دونيس إلى أبعد من ذلك بكثير عن فكر أرسطو عندما كشف لنا عن الإله المسيحي، ذاك الإله الذي يحب مخلوقاته، والذي يجعلها بفضل هذا الحب تحبه هي بدورها وتحب بعضها بعضاً.

لقد وُجد في العهود الأخيرة من الفلسفة اليونانية مفكِّرٌ فذٌّ له من القوة ما جعله يحاول ملاءمة مذهب برقلس الأفلاطوني المحدث ومذهب دونيس المسيحي مع ميتافيزيقا أرسطو. وإذا كان هذا الفيلسوف المقدام قد ظل مجهول الاسم، فإن عمله وصل إلينا باسم منحول هو: (أثولوجيا أرسطو) أي قول في الربوبية منسوب إلى أرسطو.

ولسوء الحظ فإن النص اليوناني لهذا المصنف قد فقد، لكن إحدى الترجمات التي قام بها العرب ما تزال موجودة، ونجد نسخة منها في المكتبة الوطنية الفرنسية[١] . ويأتي في تمهيد هذه الترجمة الذي لم تنقله الترجمات اللاتينية أن «كتاب أرسطو الفيلسوف الموسوم باليونانية بأثولوجيا أرسطو قد

(1) f. Ravaisson, Essai sur Métaphysique d'Aristote, Partie IV. Livre III, chapitre III; pp. 542 - 543.

ترجمه إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة، وأن ترجمته قد أصلحها فيما بعد أبو يعقوب بن إسحاق الكندي لأحمد بن أحمد المعتصم بالله».

ولقد نشر ف. ديترسي هذا النص سنة ١٨٨٢[١] ، ثم ترجمه في السنة الموالية إلى الألمانية وأشفع ترجمته بتعليقات وهوامش[٢] . وكانت قد نشرت بروما سنة ١٥١٩ الترجمة اللاتينية لأثولوجيا أرسطو أو الفلسفة الصوفية حسب المصريين[٣] . ونجد في التعريف بالكتاب في صدر الترجمة نبذة عن تاريخه.

ففي سنة ١٥١٦ اكتشف فرانسيسكو روزيو - وهو عالم ذو نزعة إنسوية كان في زيارة إلى سورية - نسخة من الترجمة العربية لكتاب أثولوجيا أرسطو، وقد حصل خفية على هذا المؤلف الهام الذي كان العلماء على دراية بوجوده لكنهم يظنونه مفقوداً، وذلك مقابل ثمن باهظ. ثم عاد فرانسيسكو روزيو بكسبه إلى قبرص حيث قام أحد اليهود هو موسى روفا بترجمته ترجمة حرفية إلى الإيطالية، وهذه الترجمة بدورها نقلها إلى اللاتينية بياترو نيقولو القشتالي، الفيلسوف والطبيب بفاينزا.

(1) Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben von Dr Fr. Dieterici. Leipzig, 1882.

(2) Die sogenannte Theologie des Aristotcles aus dem Arabischen ubersetz und mit Anmerkungen versehen von Dr. Fr. Dieterici. Leipzig, 1883. Fr Dieterici pense que cet oeuvrage, assurément postérieur à Plotin, est cependant antérieur à Jamblique et, tout aussitot, il l'attribue à Porphyre; c'est là une hypothèse qu'il est premis de regarder comme fort arbitraire et fort peu vraisemblable (Cf. FR. DIETERICI, Op. Laud., Vorwort, p. V; Anmerkungen, pp. 181 - 184). Nous avons reconnu, par exemple, que la Théologie d'Aristote propose une théorie du temps (voir t. I, pp. 271 - 275) sans analogie avec la théorie du temps qu'admettait Porphyre (Ibid., pp. 248 - 251).

(3) Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia sive mistica Phylosophia secundum Aegyptios noviter reperta et in latinum castigatissime redacta. Cum privilegio. Colophon: Excussum in alma urbium principe Roma apud Iacobum Mazochium Romanae Academiae bibliopolam. Anno Incarnationis Dominicae MDXIX. Kl. Lunii. Pont. Sanct. D. N. D. Leonis X, Pont. Max. Anno eius Septimo.

وفي سنة ١٥٧٢ عمل جاك شاربنتيي العلّامة المشهور، ذلك الشخص عينه الذي كانت له مشادات جادة مع بيار راموس الذي يقال: إنه قد سبب اغتياله في ليلة القديس بارتيلمي (سان بارتيلمي)، تلخيصاً أنيقاً للترجمة اللاتينية الأولى لكتاب أثولوجيا أرسطو(١) . وبالإضافة إلى ذلك فإن جاك شاربنتيي قد اعتبر هذا الكتاب الذي ظل إلى الآن منسوباً إلى أرسطو، قد اعتبره على حق كتاباً منحولاً، مليئاً بالمعاني الأفلاطونية المحدثة، كما اهتم بالإشارة إلى الآثار الكثيرة للتأثيرات الإسكندرانية.

وهذه التأثيرات لا يمكن إنكارها، ذلك أن بعض التاسوعات، إن لم تكن قد نقلت حرفياً فهي قد تمت على الأقل محاكاتها محاكاة قريبة في العديد من الفقرات الواردة في أثولوجيا أرسطو(٢) . لكن مؤلف أثولوجيا يقترب من برقلس أكثر مما يقترب من أفلوطين.

---

(1) Libri quatuordecim qui Aristotelis esse dicuntur, de secretiore parte divinoe sapientioe seeudum Aegyptios. Qui, si illius sunt, ejusdem metaphysiea vere continent, cum Platonicis magna ex parte convenientia. Opus nunquam Lutetiæ editum, ante annos quinquaginta ex lingua Arabica in Latinum male conversum, nunc vero de integro recognitum et illustratum scholiis, quibus hujus capita singula, cum Platonica doctrina sedulo conferentur. Per Jacobum Carpentarium, Cloromontanum Bellobacum. Parisiis, ex officina Iacobi du Puys, èregione collegii Cameracensis, sub insigne Samaritanae. 1572. Ex privilegio Regis - La paraphrase de Jacques Charpentier a été reproduite dans les trois éditions des oeuvres complètes d'Aristote données, au XVIIe siècle, par Du Val: Aristotelis Opera Omnia quoe extant, groece et latine, veterum ac recentiorum interpretum studiis emendatissima.. Huic editioni accessit brevis ac perpetuus commentarius authore Guillelmo Du Val. Lutetiae Parisiorum, typis Regiis, MDCXIX (Tomus II). Ibid., MDCXXIX (tomus II). Parisiis, apud. J. Billaine, MDCLIV (tome IV).

(2) La ressemblance la plus grande est celle qui existe entre le Livre VI, ch. 12 de la sixième Ennéade, et le livre VIII, ch. III de la Thèologie. Elle se relrouve, mais moins parfaite, entre les chapitres II â V du sixième livre de la Théologie d;Aristote et le livre IV de la quatrième Ennéade; le =

فعند أفلوطين يمثل العقل أولى مخلوقات الوحدة الأسمى، وبين الواحد الذي هو العلة الأولى والعقل، يضع برقلس وسيطاً هو الوجود الذي يعد أول المخلوقات التي تتقبل بوساطته كل المخلوقات الأخرى الوجود. وذلك عينه ما صنعه صاحب أثولوجيا أرسطو. ويطلق مؤلفه على أول المخلوقات هذا اسم كلمة الله أو العقل الإلهي[١] . وهذه الكلمة هي التي تخلق العقل الفعال (Intellectus agens) ثم تخلق بوساطة هذا العقل كل المخلوقات الأخرى[٢] .

وحسب ملاحظة ف. رافيسون الحكيمة[٣] ، فإن اسم كلمة الله الذي أطلق على أول الكائنات الفائضة عن الإله يعلن بوضوح على أن المسيحية قد أثرت في أثولوجيا أرسطو. ويتأكد هذا التأثير بعمق في وصف هذا الكتاب لكلمة الله[٤] : «والكلمة الخالقة مماهية لجوهر الإله. إنها منتوجه الأول والمطلق، إنها خيره وإرادته. والكلمة هي التي أوجدت كل موجودات العالم الحسي الخشنة، وكذلك كل موجودات العالم المعقول اللطيفة. ذلك أن كل ما صوره العقل الفعال صورته الكلمة كذلك». ألا يُعَدُّ ما سمعناه الآن صدى للفصل الأول من الإنجيل برواية القديس يوحنا؟ أوَ ليسَ هذا الصدى أميناً إلى أقصى ما يمكن أن يكون أميناً في كتاب يعتبر أحد المخلوقات؟

والمعلوم من جهة أخرى أن أثولوجيا أرسطو تساوي بين السبب الأول

= chapitre 40 de ce livre IV a inspiré le chapitre II de la Théologie; le chapitre 43 inspiré le chapitre V; le chapitre 44, enfin, a inspiré les chapitres III et IV.

(1) Aristotelis Theologia, lib. X, cap. XIII; éd. 1519, fol. 52, recto; éd. 1572, fol. 89, recto.

(2) Aristotelis Theologia, lib. X, cap. XV; éd. 1519, fol. 54, recto; éd. 1572, fol. 92, recto.

(3) F. Ravaisson, Op. Laud., p. 548 - Cf. Fr. Dieterici, op. Laud. (Uebersetzung), Vorwort, p. VIII.

(4) Aristotelis Theologia, lib. X, cap. XIII; éd. 1519, fol. 52, recto; éd. 1572, fol. 89, recto.

والكلمة مساواة مطلقة[١] : «إن ما لا يليق بالمبدع الأول لا يمكنه من ثم، قطعاً أن يليق بكلمته، ذلك أن الشيئين المتساويين مساويان لثالث واحد مثل الأشعة المنطلقة من مركز الدائرة». ويقول جاك شاربنتي في هذا المضمار عن مؤلف أثولوجيا[٢] : «لقد أراد سابقاً أن تكون الكلمة أسمى من العقل الأول ثم هو يضيف الآن أنها مساوية للرب أب الأشياء كلها وخالقها. فماذا يمكن أن نرجوه ليكون أكثر مطابقة لأخفى أسرار ديننا، إلّا إذا رجونا ربما أن يطلق على الكلمة اسم ابن الإله نفسه؟».

إن مؤلف أثولوجيا يوحد بين الكلمة والوحدة المطلقة توحيداً وثيقاً بدرجة تجعله لا يميزها منها، عندما يتحدث عن الفيوض الإلهية. وهو أحياناً[٣] يذكر بالتوالي اسم الإله والكلمة التي هي أقرب مخلوقات الإله من العقل، والعقل الفعال، والنفس الكونية والطبيعة. ولا يشير أحياناً آخر فقط إلّا إلى الإله والعقل ونفس العالم والطبيعة[٤] .

والعقل الذي يأتي مباشرة بعد الكلمة في ترتيب المخلوقات يسود على العالم العقلي: إذ كل الجواهر المعقولة الأخرى تقوم في هذا العقل الذي هو مصدر قوتها[٥] . وإذا كانت الكلمة مماهية للسبب الأول، فإن العقل الفعال بدوره متحد وثيق الاتحاد بالكلمة اتحاداً جعل أثولوجيا أرسطو يعتبره الكلمة أحياناً.

«ويوجد الفكر[٦] قبل كل الماهيات بإطلاق، وهو لهذه العلة يسمى السيد،

(1) Aristotelis Theologia, loc. cit., éd. 1519, fol. 53, verso; éd. 1572, fol. 89, verso.
(2) Aristotelis Theologia, loc. Cit., éd. 1572, fol. 90verso, note 2.
(3) Aristotelis Theologia, lib. VII, cap. III; éd. 1519, fol. 32, verso; éd. 1572, fol. 57, recto.
(4) Aristotelis Theologia, lib. VII, cap. III; éd. 1519, fol. 32, recto; éd. 1572, fol. 56, recto et verso.
(5) Aristotelis Theologia, lib. VII, cap. IX; éd. 1519, fol. 32, verso; éd. 1572, fol. 58, recto.
(6) Aristotelis Theologia, lib. X, cap. II; éd. 1519, fol. 46, verso; éd. 1572, fol. 79, verso.

وهو وكلمة الله شيء واحد، إنه يوجد مباشرة بعد الصورة الأولى، ويتضمن في ذاته كل الجواهر النورانية المطلقة والخالصة».

«ويوجد بين المبدع الحقيقي أو الطبيعة الكثير من الوسائط[١] . وأول هذه الوسائط هو العقل الفعال، ثم تأتي بعده النفس العاقلة، فالنفس الحاسة ثالثاً وأخيراً

إن العقل الذي يوجد مباشرة بعد الإله متحدٌ اتحاداً لا يدركه العقل بكلمة الله، وهو محاذ لها شديد المحاذاة، بل هما الاثنان ليسا سوى شيء واحد (et ambo unum sunt»).

إن هذا الفكر السيد أو «هذه الماهية الإلهية[٢] لا تنفصل أبداً عن الكلمة التي أبدعها الإله، بل هو هي، إذ هو يتضمن كل علم».

ويمثل الإله أو السبب الأول والكلمة والعقل الفعال أو الروح السيد في نسق أثولوجيا أرسطو الموجودات الثلاثة الإلهية بحق والأسمى من العالم بإطلاق. والمماثلة بين هذا الثالوث والثالوث المسيحي المؤلف من الأب والكلمة والروح القدس تتبادر إلى ذهن أقل الناس نباهة. وبين أن أرسطو المنحول هذا يستوحي وصفه للأقانيم الثلاثة من التعليم المسيحي، لكن الروح في الثالوث الذي يتصوره يفيض مباشرة عن الكلمة، وهو إذ يفيض عن العلة الأولى، فإنما يقع ذلك، مثلما هو الشأن بالإضافة إلى جميع المخلوقات، بتوسط الكلمة.

(1) Aristotelis Theologia, lib. X, cap. XVI; éd. 1519, fol. 55, recto; éd. 1572, fol. 93, recto.

(2) Aristotelis Theologia, lib. X, cap. XI; éd. 1519, fol. 51, recto; éd. 1572, fol. 87, recto.

إن التأثير الواضح لبرقلس هو الذي ستتعرفه الآن في وصف حياة العقل الذي يورده كتاب أثولوجيا أرسطو. فالعقل يعقل من دون توقف. «لا يحصل للعقل أبداً أن يتوقف عن الإدراك العقلي الذي هو جوهره عينه. والعقل والمعقول فيه شيء واحد»[١].

والموضوع الوحيد لتأمل العقل[٢] هو جوهرهُ الذي يخصه، بحيث إن الفعل الذي به يعقل هو جوهره عينه.. وإذن فالعقل يبقى ساكناً لا يتغير.. وهو إذا تحرك فإنما يتحرك من ذاته إلى ذاته لا غير. وهو لا يبرح ذاته إلى أشياء أخرى خارجة عنها ثم يعود منها إلى ذاته. فالأشياء يستوعبها العقل جميعاً، ودون أن يتوقف عن استيعابها يوصلها إلى الوجود. وإذن فحركته منتظمة بإطلاق وهو منزه عن التغير. والمعلوم أن حركة كهذه شبيهة بالسكون. إن العقل لا يتغير أصلاً إذ إن الأشياء كلها توجد أمامه وهو يستوعب كل الأشياء الفائضة عنه والتي يجب أن تعود إليه».

وحركة العقل المنتظمة هذه والمماثلة للحركة التي يدرك بها ذاته هي التي تولد كل الجواهر الدنيا. «وحركة العقل[٣] هي عين فعل التعقل، وهي التي تمد مختلف الجواهر بالحياة والتمام».

وإذن فمعرفة الأشياء وخلقها أمر واحد بالنسبة إلى العقل، ثم إن الفعل الذي يعلم العقل الأشياء بوساطته هو عينه الفعل الذي يعلم به ذاته: «إن العقل[٤] يرى الأشياء الأخرى كلها بمجرد النظر في جوهره الذي يخصه، إنه عين موضوع معرفته الذي هو جوهره الخاص وموضوع تأمله.

(1) Aristotelis Theologia, lib. XIII, cap. IV; éd. 1519, fol. 58, verso; éd. 1572, fol. 67, verso.
(2) Aristotelis Theologia, lib. II, cap. IV; éd. 1519, fol. 6, verso et fol. 7, recto et verso; éd. 1572, fol. 11, recto et verso, et fol. 12, recto.
(3) Aristotelis Theologia, lib. VIII, cap. IV; éd. 1519, fol. 38, verso; éd. 1572, fol. 67, verso.
(4) Aristotelis Theologia, lib. II, cap. III; éd. 1519, fol. 6, verso; éd. 1572, fol. 10, verso.

ويتضمن هذا الجوهر كل الموجودات الدنيا. لذلك قال أحد الحكماء: إن الرب الأسمى خلق العقل لكي يعلم في ذاته الأشياء التي تفيض عنه والتي يجب أن تعود إليه».

إن الفعل الذي يعلم العقلُ الأشياءَ بوساطته والذي هو عينه الفعل الذي يحدثها به منزهٌ بإطلاق عن كل انقسام وتغيُّر، وليس يتعذر أن نميز فيه المتقدم والمتأخر بحسب الزمان فحسب[١]، بل وكذلك لا نستطيع أن نحدث فيه أي انقسام منطقي. وفي ضرب معرفتنا [الإنسانية] نعلم الوجود أولاً أو «الإنَّ»، إنّ الشيء، ثم لِمَ الشيء وسببه. لكن هذا التوالي المنطقي يزول في العالم المعقول كما يدركه العقل[٢]، بل إن معرفة إنَّ الشيء موجود هي في الوقت نفسه معرفة لِمَ هو موجود. فيتحد الإنَّ واللم ضمن العقل وبنظرة واحدة يدرك العقل الشيء الذي ينتجه ويدرك ذاته سبباً وعلة لوجود الشيء المنتَج. وهنا نرى منطق التحليلات الثانية يُعِيرُ مصطلحه الدقيق لميتافيزيقا كتاب الأسباب.

ثم تتولد نفس العالم من العقل الذي هو مثال خالص تقوم في وحدته جميع مثل العالم المعقول. وهذه النفس صورة خالصة[٣] منزهة عن كل مادة، وهي محل لجميع الصور المفارقة.

وبرغم أن نفس العالَم يجب أن تُعَدَّ من الجواهر الإلهية، فإنها كائن وسيط بين العالَم المعقول والعالَم المحسوس، إنها نهاية الجواهر المعقولة وبداية الجواهر المحسوسة، ولها في الوقت نفسه ضَربا الوجود المعقول والمحسوس. وأول الضربين أشرف من الثاني، وهو ملائم للعالم الأسمى، والضرب الثاني أخس منه ويلائم العالم الأدنى[٤].

(1) Aristotelis Theologia, lib. II; éd. 1519, fol. 4, recto; éd. 1572, fol. 9, verso.

(2) Aristotelis Theologia, lib. V, cap. VI; éd. 1519, fol. 26, recto et verso, et fol 27, recto; éd. 1572, fol. 44, verso, à fol. 47, recto.

(3) Aristotelis Theologia, lib. XIII, cap. VI; éd. 1519, fol. 132, verso.

(4) Aristotelis Theologia, lib. VII, cap. V; éd. 1519, fol. 33, recto; éd. 1572, fol. 58, verso.

وتصور نفس العالم المادة الأولى بفضل قوة العقل الذي خلقها: «وتعد نفس العالم، بوصفها صورة عرية عن كل مادة[١] مبدأ كل الصور الروحية والجسمية.. ولهذه النفس القدرة على إحداث الصور في المادة التي هي بسيطة وغير مصورة بطبعها. ذلك أنه ليس للنفس الكلية أن تحدث الصور في غير هذه المادة البسيطة والمتقدمة على الخلق (praecreata).

«وهكذا فإن علمها الذي هو الطبيعة يبدو ذا صورة في صلب المادة الطبيعية».

إن نسبة الطبيعة إلى العالم المحسوس هي نسبة العقل إلى العالم المعقول، فالطبيعة متقدمة على الجواهر المحسوسة المختلفة القابلة للكون والفساد[٢] . إنها مبدؤها جميعاً.

وتُحدث النفس الطبيعة بقوة العقل[٣] ، بحيث إن العقل هو في الأخير العلة الخالقة للطبيعة، وكذلك فإن الجواهر المعقولة هي المبادئ التي تُحدث الجواهر المحسوسة[٤] . وبذلك يكون العالم المحسوس نسخة من العالم المعقول يستمد منه وجوده وجماله. ولكل موجود من العالم المحسوس أصل في العالم المعقول ونموذج تام حي وغير قابل للفساد[٥] .

ولا ينافي هذا الفيض النازل من الواحد إلى الكلمة ومنها إلى العقل ثم من نفس العالم إلى الطبيعة ومنها أخيراً إلى موجودات العالم المحسوس، لا ينافي

(1) Aristotelis Theologia, lib. XIII, cap. VI; éd. 1519, fol. 80, recto; éd. 1572, fol. 132, verso.
(2) Aristotelis Theologia, lib. III, cap. V; éd. 1519, fol. I6, recto; éd. 1572, fol. 25, verso.
(3) Aristotelis Theologia, lib. III, cap. V; éd. 1519, fol. 4, verso; éd. 1572, fol. 7, verso.
(4) Aristotelis Theologia, lib. VII, cap. III; éd. 1519, fol. 32, verso; éd. 1572, fol. 57, verso.
(5) Aristotelis Theologia, lib. VIII, cap. III; éd. 1519, fol. 35, verso; éd. 1572, fol. 65, verso, et fol. 66, recto.

بخطوطه العامة خطة الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وفلسفة برقلس خاصة، إذ ليست الفروق بين هذه الفلسفة وما نجده في أثولوجيا أرسطو إلّا اختلافات طفيفة. فأثولوجيا أرسطو تضَع الكلمة والعقل في مكانة أرفع، إن أمكن، من المكانة التي حددها لهما برقلس. وهي تقربهما أكثر من العلة الأولى حيث يصبح الشبه بين ثالوثها والثالوث المسيحي أكبر. ثم إن أثولوجيا أرسطو، بالإضافة إلى ذلك، تؤكد على الطابع التوسطي لنفس العالم أكثر مما فعل أفلوطين وبرقلس. وهي لا تتركها بكاملها ضمن الجواهر السماوية كما تؤكد أكثر من برقلس على أن دور هذه النفس دور مزدوج وأن الجانب الأدنى من هذا الدور يحتم على النفس الانغماس في العالم المحسوس.

لكن ميتافيزيقا برقلس المقلدة هذه كان قد انضاف إليها موجود آخر يعيدنا إلى ميتافيزيقا أرسطو: وهذا الموجود هو المادة الأولى غير المصورة وغير المخلوقة. وها نحن إذن نرى أن المذهب الناتج عن التأملات الأفلاطونية المختلقة سيلتحم به مذهب صادر عن المبادئ المشائية التحاماً وثيقاً.

فلقد أثبت أرسطو[١] أن كل جوهر ينتج عن ثلاثة مبادئ هي المادة (الهيولى) (اللاتينية) والصورة والعدم (السلب - الحرمان) وقال كذلك بأن الصورة[٢] لا تشتاق إلى نفسها إذ لا ينقصها شيء، وهي لا يمكنها أن تشتاق إلى العدم الذي يكون، عندئذ، فساداً لها. لكن المادة تشتاق إلى الصورة «اشتياق الزوجة إلى زوجها والقبيح إلى الجميل». ففاقد الخير الذي يعلم ذلك يشتاق إلى الخير ويتحرك نحوه. وبهذا المعنى يَكون الخير الأسمى سبباً لحركة الأفلاك السماوية، إذ هو الموضوع الذي يحبه العقل المحرك لكل واحد من هذه الأفلاك»[٣].

(1) Aristote, Physique, livre I, ch. VI, VII et IX (Aristotelis Opera, éd. Didot, t. II, pp. 255 - 258 et pp. 259 - 260; éd Becker, vol. I, pp. 189 - 199 et pp. 191 - 192. Vide supra, t. I, pp. 158 - 159).

(2) Aristote, Physique, livre I, ch. IX; édi. Didot, t. II, p. 260; éd Becker, p. 192, col. a.

(3) Aristote, Physique, livre I, ch. IX; édi. Didot, t. II, p. 605; éd Becker, vol. II p. 1072, coll.. a et b. - Vide supra, t, I, p. 175.

تلك هي البذرة التي تتضمنها المشائية. فلنر الآن أي مذهب تولد عنها في كتاب أثولوجيا أرسطو.

ويحكم هذا المذهب مبدآن مستمدان بكاملهما من ميتافيزيقا أرسطو. وأول المبدأين هو القائل بأن ما هو بالقوة لا يمكن أن يمر إلى الفعل إلا بعمل موجود يكون بَعْدُ بالفعل، وإذن فكل تعدية إلى الفعل متأخرة منطقياً عن وجود الفاعل[١] . ثم يأتي بعد ذلك المبدأ الثاني القائِل بأن الوجود بالفعل أشرف من الوجود بالقوة[٢] بحيث إن الانتقال من القوة إلى الفعل يتمم الموجود الذي يحدث له ذلك.

إن كل جوهر يوجد بالفعل بفضل اتحاد المادة والصورة[٣] ، وهو يزداد تماماً عندما تتقبل مادته أي قوته الصورة التي تعديها إلى الفعل، وإذن فكل مادة تشتهي الصورة. لكن هذه الصورة يطبعها في المادة موجودٌ يكون مثالاً ونموذجاً للجوهر الذي سيقع إحداثه، وإذن فالمادة تشتاق إلى هذا الموجود الذي توجد صورتها فيه وهي تتحرك نحوه فتحصل بفضل هذه الحركة على وجودها الفعلي. والأصل النموذجي هو المحرك لهذه الحركة، وهكذا نصعد من محرك إلى محرك إلى أن نصل إلى الإله، بحيث إن كل الأشياء تشتاق إلى الإله وكلها تتحرك نحوه، وكلها توجد بالفعل بفضله. والإله وحده، لكونه في الوقت نفسه قوةً وفعلاً مطلقين، لا يشتاق إلى أي شيء خارج ذاته بحيث إن هذا المحرك الأول للأشياء كلها ساكن إطلاقاً.

(1) Aristotelis Theologia, lib. III, cap. III; éd. 1519, fol. 4, verso; éd. 1572, fol. 24, recto.

(2) Aristotelis Theologia, lib. III, cap. III; éd. 1519, fol. 5, recto; éd. 1572, fol. 24, verso.

(3) Aristotelis Theologia, lib. IV, cap. I; éd. 1519, fol. 18, verso, et fol. 19, éd. 1572, fol. 31, recto et verso.

ولنطبق هذه النظرية على الشيء الذي يؤول إليه كل جوهر عندما ننزع عنه كل الصور، أي على المادة الأولى[1] . فالمادة الأولى الخالية من كل صورة ليس لها ولا يمكن أن يكون لها وجود، وهي لا توجد وجوداً فعلياً بأي صورة إلّا إذا تصورت. ويتمثل تغيرها في فقدان إحدى الصور لتقبل صورة أخرى. إن المادة الأولى قابلة للحركة وتتمثل حركتها في تقبل الصور، وهذه الحركة ككل الحركات ناتجة عن الشوق. فللمادة الأولى شوق إلى الصورة كشوق الناقص إلى التام أو شوق العين إلى الرؤية والزوجة إلى الزوج. وهذا الشوق هو الذي يحدث في المادة الأولى الحركة التي تهبها الوجود بحيث إن هذه الحركة التي هي فعل الموجود الذي بالقوة (actus entis in potentia) حسب تعريف أرسطو، تولد تمام الموجود الذي ينتقل من القوة إلى الفعل.

ولا شيء يطابق الفلسفة المشائية مطابقة هذا الشوق المحرك للمادة حركة تدخلها في وجودها الفعلي. ولكن ها نحن أمام نظرية أخرى تتجاوز المذهب المشائي دون أن تناقضه.

فلقد بيَّن لنا أرسطو[2] كيف يدرك المحرك الأول الساكن ذاته، ووصف لنا برقلس هذه العملية العقلية حيث يكون المعلوم مطابقاً للعالم. وكان كتاب أثولوجيا قد طور تعليم برقلس. لكنه يضيف إليه الآن هذا التعليم الآخر: فهذه العملية التي يدرك العقل بها ذاته يولدها الحب الذي يكنه العقل لذاته.

فلكي يدرك العقل الفعال الجواهر المعقولة[3] لا يحتاج أبداً إلى حركة تخرجه من ذاته، بل إن الأنواع المعقولة التي هي موضوع معرفته توجد في ذاته، وهي هو جوهرياً. وإذن نستطيع أن نقول: إنه لا فرق بين المدرِك

(1) Aristotelis Theologia, lib. IV, cap. II; éd. 1519, fol. 19, recto; éd. 1572, fol. 32, recto et verso.

(2) Aristote, Métaphysique, livre XI, ch. IX (Aristotelis Opera. éd. Didot, t. II, pp. 608 - 609; éd. Becker, vol. II, p. 1074, col. b. et p. 1075, col. a).

والمدرَك في العالم المعقول، كما نستطيع أن نقول كذلك: إنه لا فرق بين المحِب والمحبوب. وفعلاً فإن العقل ليس بوسعه أن يعقل في غياب الحب، إذ يبقى، دون الحب، معزولاً ومتوحداً فلا يستطيع عندئذ أن يدرك أي شيء، وإذن فالحب وحده هو الذي يستطيع أن يهيئ للعقل الموضوع الذي يريد أن يدركه.

وهكذا فإن هذه الأشياء الثلاثة توجد معاً في العقل دون توقف: المدرِك والمدرَك والحب الفائض منهما. ولنضف إليها الحركة والسكون. وفعلاً فإن العقل يدرك المعقول بوساطة الحركة، لكن هذه الحركة ليست انتقالاً أو تغيراً إطلاقاً، بل هي تمام وتكيف لا ينزع عن العقل حاله الأولى بحيث إن هذه الحركة سكون، وقد كنا رأينا أن هذه الحركة - السكون تؤدي العقل من ذاته إلى ذاته، وها نحن نرى الآن أن العقل يثيره الحب الذي يدفعه نحو ذاته.

والعقل هو مجموعة مُثل العالم المعقول ذاتها. وإذن نستطيع أن نقول أيضاً: إن مثل العالم المعقول متحابة فيما بينها بحب يتطابق فيه المحب والمحبوب.

وهكذا إذن ففي هذا العالم «يصل الحب المعقول[1] كل الأشياء برباط إرادي واتّحاد حيوي وبشوق بالغاية القصوى، ولا يمكن لمثل هذا الرباط أن ينفصم إطلاقاً ولا شيء يستطيع أن يفوق قوته إذ لا وجود في هذا العالم الأسمى لأي صراع أو حقد، بل يسود فيه توافق أسمى وتآلف حيوي».

وليس العالم المحسوس بما هو نسخة من العالم المعقول إلّا نسخة ناقصة منه. لذلك فإن الحب سيكون موجوداً بين موجودات العالم المحسوس، لكنه سيكون حباً لا يتمتع بالقوة نفسها التي للحب الموجود بين أشياء العالم المعقول. فلقد تظهر عليه أحياناً العناصر التي تتألف منها الأشياء المحسوسة فينفصم رباطه.

وسيضيف كتاب أثولوجيا إلى الحركة الصادرة عن الشوق والجاذبة للمادة نحو الصورة وللأشياء الدنيا نحو الخير الأسمى ثم إلى الحب المتبادل بين المثل

(1) Aristotelis Theologia, lib. X, cap. XIV; éd. 1519, fol. 53, recto et verso; éd. 1572, fol. 89, verso, et fol. 90, recto.

فيما بينها وبين الأشياء المحسوسة فيما بينها، سيضيف إلى ذلك فيضاً محباً آخر، فيض المحبة من الأشياء العليا إلى الأشياء الدنيا. ولن يكون الفكر المشائي دليلَهُ في وصف لهذا الفيض، بل دليله سيكون الفلسفة المسيحية التي طورها دونيس تطويراً كبيراً.

وما كان الرب ليكون مبدأ وخيراً أسمى لو لم يبدع موجوداً[١] هو العقل الفعال، قادراً على تقبل شعاع نوره. ويحسن إذن أن يبدع الرب هذا الموجود كما يحسن كذلك أن يبدع العقل النفس التي هي كائن قادر على إنارة ذاته. وتنزل النفس بدورها من العالم الأسمى إلى العالم الأدنى لكي تتمكن من إظهار قواها الكامنة في حياتها. وتحتاج الطبيعة التي هي من إبداع النفس إلى موضوع دونها تستطيع أن تسطع فيه صورتها ويكون قادراً على قبول تأثيرها وقابلاً بفضلها للانجذاب إلى الأعلى. ومن ثم فإن كل موجود من الموجودات المتراتبة بين الواحد والمادة الأولى يفعل في الموجود الذي يليه مباشرة في الترتيب النازل ويجذبه نحوه.

وإذا كان كل موجود من هذه الموجودات يفعل فعله ذلك في الموجود الذي دونه مباشرة[٢]، فذلك لأنه يتضمن قدرات وقوى يشتاق إلى استعمالها وتحويل القوى إلى أفعال. ولا بد له من مادة قادرة على تقبل الصورة التي يريد طبعها فيها.

وهكذا إذن فإننا نجد في العالم السفلي قوة تريد أن تمر إلى الفعل ومادة تشتاق إلى الصورة، ونجد في العالم العلوي فاعلاً يتوق إلى إخراج القدرات الكامنة في ذاته، وإحداث الموضوع القادر على تقبل أفعاله. ونجد في العالم السفلي حركة صعود من القوة إلى الفعل، وفي العالم العلوي حركة نزول يهبط الفاعل بفضلها نحو موضوعه ليجذبه نحوه. ذلك ما نجده في كل خلق.

---

(1) Aristotelis Theologia, lib.VIII, cap. IX; éd. 1519, fol. 41, recto; éd. 1572, fol. 71, recto et verso.

(2) Aristotelis Theologia, lib. VII, cap. II; éd. 1519, fol. 31, verso; et fol. 32, recto; éd. 1572, fol. 56, recto et verso.

والخالق هو الذي يبعث إلى المخلوق بهذا الشوق إلى الخير[1] ، وبهذه الشهوة التي تحركه نحو الإله، وهو يفيض عليه بهما لأنه المحل الذي تستطيع قواه الكامنة في ذاته أن تحدث مفعولها فيها. وإذن فعندما يتوق المخلوق إلى الخالق محاكاة له، فإنما محركه الخالق. وحركته تكون، مثلما هو الشأن في الفلسفة المشائية، ثمرة لمحرك خارجي هو بالإضافة إليه علة فاعلة وعلة غائية في الوقت نفسه (a quo et ad quem).

والمخلوق الذي هو بالقوة يشتاق إلى الفاعل الذي سيهبه الوجود الفعلي، ويشتاق الخالق إلى المخلوق الذي تحدث فيه قواه مسبباتها. وكان مؤلف أثولوجيا أرسطو قد قارن الشوق الأول بحب المرأة لزوجها، أما الشوق الثاني فيعده الكتاب مثل حب الزوج لزوجته. وسيكون التمثيل الأكثر تعبيراً عن الحركة المضاعفة من المخلوق إلى الخالق ومن الخالق إلى المخلوق مستمداً من تيار الحب المضاعف بين الزوجين.

وسنرى هذا المذهب الذي يبدو أن مؤلف أثولوجيا قد أخذه عن دونيس، سنراه يزداد تأكيداً بأتم الصورة وأدقها في نظرية العقل الإنساني كما يحللها كتاب أثولوجيا أرسطو.



(1) Aristotelis Theologia, lib.X, cap.X IX; éd. 1519, fol. 59, recto et verso; éd. 1572, fol. 98, verso, et fol. 99, recto.

٥

نظرية العقل الإنساني

أرسطو، الإسكندر الأفروديسي، أفلوطين، فرفوريس، يمبلكوس

يجب أن نعود أدراجنا إلى أرسطو لكي نجد أن أصل نظرية العقل الإنساني، إلى تلك الفقرة من كتاب النفس التي استوجبت الكثير من التعليقات والمناقشات[١] :

«كل جنس من أجناس الموجود في الطبيعة كلها، يوافقه مبدآن اثنان: أحدهما هو مادة أشياء ذلك الجنس وهو بالقوة كل أشيائه، والثاني هو العلة والمبدأ الفاعل القادر على صُنْعِ هذه الأشياء مثلما يفعل الفن في المادة. ولا بد إذن أن توجد هذه الفروق ذاتها في النفس، ومن ثم، فإنه يوجد عقل ما قادر على أن يصبح كل شيء، وعقل آخر قادر على إحداث الأشياء. وهذا العقل الثاني هو الملكة التي تفعل فعل الضوء. فالألوان توجد بمعنى ما بالقوة، والضوء هو الذي يصيرها ألواناً بالفعل. وهذا العقل الثاني مفارق للمادة، غير قابل للانفعال، وبريء من كل مزيج بحكم ماهيته. إنه بالفعل .

وفعلاً فإن الفاعل متقدم بالشرف على المنفعل دائماً والمبدأ أشرف من المادة... إن العقل المفارق هو الخالد والقديم .. وغني عن التذكير أن هذا العقل لا يقبل الانفعال في حين أن العقل القابل للانفعال قابل للفساد ولا يمكنه أن يعقل أي شيء بدون العقل الفعال».

---

(1) Aristotelis De anima, lib. III, cap. V (Aristotelis Opera, éd. Didot, t. III, p. 468; Becker, vol. I, p. 430, col. a).

لقد أخرج الإسكندر الأفروديسي خلال شرحه لهذه الفقرة القصيرة، مذهباً دقيقاً وتاماً. فلقد ميز أرسطو حسب رأيه ثلاثة عقول في النفس الإنسانية[١]. ذلك أن المعرفة بالنسبة إلى النفس، هي أن تصير النفس والمعقول الذي تدركه أمراً واحداً، وإذن فالنفس مُمَاهية بوجودها الفعلي للمعقولات وهي لا تختلف عنها إلّا بوجودها بالقوة. ومن ثم، فإنه يجب التسليم بأنها تتضمن مبدأ وجوده قوة خالصة، وهو لا شيء بالفعل، لكنه يستطيع أن يصير كل المعقولات بالفعل. وهذا المبدأ الأول يسميه الإسكندر العقل المادي أو العقل الهيولاني. ولا يعني ذلك أنه يجب أن نعتبره مادة يمكنها باتحادها مع صورة من الصور أن تحدث جوهراً ما، بل يشير هذا الاسم إلى أن هذا العقل هو بالقوة قادر على إدراك كل المعقولات مثلما أن المادة هي بالقوة قادرة على تقبل كل الصور.

ويوجد فوق هذا العقل[٢] الذي يمكنه أن يعقل كل شيء، ولكنه لا يعقل أي شيء بعد، والذي هو قوة خالصة، العقل المستفاد أو بعبارة أفضل العقل الذي هو بحال الاستفادة. إنه العقل الذي يعقل، العقل الذي يمر من القوة إلى الفعل.

وأخيراً[٣] يوجد العقل الفعال الذي يحيل العقل المادي عقلاً مستفاداً. وهذا العقل معقول بالطبع وبالفعل وهو العلة التي تجعل العقل الذي بالقوة عقلاً بالفعل وقادراً على التعقل. إنه صورة خالصة مفارقة للمادة، وهو لا يتحد بالعقل الهيولاني إلاّ عندما تعقل النفس. إنه غير قابل للفساد وهو قديم لا يفنى.

---

(1) Alexandri Aphrodisiensis Proeter commentaria scripta minora. De anima liber cum mantissa. Edidit Ivo Bruns. Berolini, 1887. Alexandri Aphrodisiensis De anima libri mantissa pp. 106, sqq.

(2) Alexandre d'Aphrodisias, loc. Cit; éd. p. 107.

(3) Alexandre d'Aphrodisias, ibid.

إن هذا العقل بالفعل موجود إلهي [١] وهو يولد الأشياء التي يحتوي عليها فلك القمر ويسيرها بمفرده أو بالتعاون مع حركات الأفلاك، وهو يولد خاصة العقل الذي بالقوة.

وليس العقل الفعال الذي يتحد بالعقل بالقوة ليجعله عاقلاً مرتبطاً به ارتباطاً لا انفصام له، بل هو مفارق له، وهو ينفصل عنه في المكان بمجرد أن تتوقف العملية العقلية، وبمجرد أن يتوقف تعقل المعقولات.

ويبدو أن افتراضات الإسكندر الأفروديسي حول العقل الفعال الأزلي المفرد والإلهي قد أثرت كبير الأثر على تعليم أفلوطين. ولنذكر في المقام الأول بنص أشرنا إليه سابقاً[٢] عندما شرحنا كيف يستثني أفلوطين النفس البشرية من الخضوع إلى القدر (أو المصير المحتوم).

فلقد كتب المعلم الإسكندراني[٣] ما يلي: «إن كل امرئ منا موجود مزدوج فهو من جهة أولى كائن مؤلف من عنصرين وهو من جهة ثانية هو ما هو بذاته».

«والعالم، كذلك، مؤلف من جسم ومن نفس مرتبطة به من جهة أولى، ثم هو من جهة ثانية نفس العالم التي ليست بجسم وتطبع أثرها في النفس الحالة في الجسم. والشمس والنجوم الأخرى مؤلفة كذلك بالكيفية نفسها».

وهكذا إذن فإن أفلوطين يبدو قد ميز بين نفسين في الإنسان، وكذلك في العالم بكامله، وفي كل واحد من الأفلاك: إحداهما متحدة بالجسم وهي تكون المركب الزوجي الذي يسميه جسماً متنفساً وهذا الجسم خاضع لحتمية الطبيعة الكونية. والنفس الثانية منفصلة عن الجسم، وهي نفس خالصة وهذه النفس متحررة من القدر الذي يتحكم في عالم ما دون القمر. ولن نُتَّهَمَ بتزييف فكر أفلوطين إذا وصفنا هذه النفس بأنها إلهية.

(1) Alexandre d'Aphrodisias, loc. Cit; éd. cit.; pp. 112-113.
(2) Voir: Premièr partie, Ch. XIII, & X; t. II, p. 342.
(3) Plotini Enneadis II oe lib. III Cap. IX; éd Didot, pp. 65 - 66.

إن النفس الحالة في الجسم ليست سوى أثر أو بقية طبعتها فيه النفس المفارقة. وبيِّن أن لكل امرئ منا نفساً خاصة به، وإذن فلا شك أن النفوس الحالة في الأجسام متعددة مثل الأفراد. ولكن هل الأمر هو كذلك بالنسبة إلى النفوس المفارقة؟ إن النص الذي أشرنا إليه لا يُخبرنا بشيء حول هذا الأمر، ولكي نعلم رأي أفلوطين، علينا أن نبحث في غير هذا المكان.

فقد خصص أفلوطين لشرح مسألة النفس البشرية وكيف تتعدد بتعدد الأجسام مع بقائها واحدة في ذاتها، خصص لذلك باباً كاملاً من التاسوعة الرابعة.

«وإذن فهذه النفس فريدة[١]، لكن النفوس المتكثرة تعود إلى وحدتها. وهي تنتشر في تعدد ولا تنتشر في الوقت نفسه. وفعلاً فإنه يكفي أن تهب نفسها إلى الجميع وأن تبقى واحدة منها. إنها إذن نفس الشيء في أشياء كثيرة.

وهكذا نرى أن أفلوطين يقارن في هذه الفقرة بين العملية التي تحرك بها النفس الواحدة كل الأجسام البشرية والعملية التي يفعل بفضلها مبدأ قووي في المتحركات وتكون النفس الواحدة في هذه العملية فاعلة ويكون الجسم المتحرك منفعلاً عليه يقع هذا الفعل.

أما النفس المتجسدة فإن أفلوطين قد أطلق عليها قبل ذلك بقليل اسم الانفعال والكيف[٢] وقد قارنها بالصورة المتكررة مرات عديدة للموضوع نفسه، مثل الكثير من خواتم الشمع التي تحمل أثر الطابع نفسه». لذلك قال سابقاً إن النفس المتجسدة أثر للنفس المفارقة. ويبدو من المؤكد أن هذه المقارنات تميل إلى التعبير عن رأي شديد الشبه برأي الإسكندر الأفروديسي. فالنفس المفارقة التي يتكلم عليها أفلوطين تشبه شبهاً شديداً العقل الفعال والنفس المتجسدة تشبه العقل المستفاد.

---

(1) Plotini Enneadis IV oe lib. IX Cap. V; éd Didot, p. 297.
(2) Plotini Enneadis IV oe lib. IX Cap. IV; éd cit., p. 296.

ولم يزل مذهب المعلم الإسكندراني، إلى هذا الحد شديد القرب من المذهب المشائي. لكن بعض المقارنات الأخرى التي يقوم بها أفلوطين تبعد هذا المذهب عن المشائية وتقربه من الأفلاطونية. فلقد كان أفلوطين[1] يريد أن يلخص نظريته من الاعتراض التالي: إذا كانت النفس واحدة بالنسبة إلى جميع البشر، فكيف يمكن لإنسان أن يحس مالا يحسه إنسان آخر، وأن يشعر الأول بانفعال لا يدركه الثاني، وأن يكون هذا فاضلاً وذاك فاجراً؟ يجيب أفلوطين قائلاً: «إن كون نفسي هي عين نفسك لا ينجر عنه أن المؤلف الزوجي الذي عندي هو عينه المؤلف الزوجي الذي عندك. فإذا وجد الشيء نفسه في شيئين مختلفين، فإنه لا يكون له فيهما الخصائص نفسها. وفي المعنى نفسه يمكن للإنسان أن يكون ساكناً عندك ومتحركاً عندي، إذا سرت أنا وتوقفت أنت».

لقد وقعت مقارنة علاقة النفس الواحدة بمختلف الأفراد هنا بعلاقة طبيعة الإنسان النوعية، أو مثال الإنسان بلغة أفلوطين مع مختلف الأفراد الإنسانية.

ويعود أفلوطين بعد قليل إلى هذه المقارنة، وهو يعود إليها في عبارة لابد من إيرادها لأننا سنستمع قريباً إلى ثمسطيوس وهو يتمم هذه الفكرة التي رسم أفلوطين خطوطها العامة.

فالهدف يتمثل في إبراز ما يلي[2] إن النفس حتى لو افترضناها جسماً يمكن مع ذلك تصورها منقسمة على كثرة من الأفراد مع محافظتها على وحدتها: «فحتى لو فرضنا النفس جسماً، فإن تقسيم هذا الجسم يولّد بالضرورة نفوساً متكثرة، فتكون الواحدة جوهراً والأخرى جوهراً مخالفاً تمام المخالفة للجوهر الأول. ولكن، ما دامت هذه النفوس متجانسة، فإنها ستكون من النوع

(1) Plotini Enneadis IV oe lib. IX Cap. II; éd cit., p. 294.
(2) Plotini Enneadis IV oe lib. IX Cap. IV; éd cit., p. 296.

نفسه، وستحمل الصورة نفسها، نفس الصورة اللامنقسمة فيها جميعاً، لكنها ستختلف بكتلها. فإذا استمدت من الكتل الحاملة لها خاصية اختلاف بعضها عن بعض، فإنها ستسمد من هذه الصورة خاصية كونها نفوساً متحدة بالصورة.

ولنجزِّئ كميّة ما من الماء إلى كتل مختلفة، فإن كل واحدة من هذه الكتل ستكون جوهراً متشخصاً وهذه الجواهر مختلفة بعضها عن بعض لأنها تشغل أحيازاً مختلفة وحواملها أجزاء مختلفة من المادة، لكن هذه الأجزاء كلها لها مع ذلك طبيعة واحدة: إنها جميعاً من الماء ولها جميعاً صورة الماء النوعية تلك الصورة التي نمثل بها للنفس الإنسانية التي تبقى واحدة في أناس عديدين.

ولنترك الآن هذه الأفكار التي سيعود إليها ثمسطيوس، ذلك أن التاسوعات ستعرض علينا أفكاراً أخرى تمثل بذرة لنظرية سنجد في أثولوجيا أرسطو تحريراً تاماً لها: «إن النفس مجانسة للطبيعة الإلهية وهي قديمة مثلها [1] وهي تنتسب إلى العالم المعقول». لكن[2] المعقول مفارق للعالم المحسوس. فكيف تحل النفس في الجسم إذن؟ هو ذا الجواب: فالروح هو الوحيد بين الموجودات المعقولة الذي لا يشوبه أي انفعال وفعلاً فإن حياته عقلية خالصة، لذلك فهو يبقى هناك في العالم المعقول دائماً لأن الواحد خال من الشهوة والشوق.

«والموجود الذي يضيف إلى الحياة العقلية الشهوة يأتي مباشرة بعد الروح، وإضافة القوة هذه تجعله قادراً على التقدم نحو التكثُّر ويجعله يشتاق إلى تنظيم العالم حسبما رآه في الروح، ذلك أنه بمعنى ما حامل بالأشياء التي رآها فيه. وخاصة إنجاب هذه الأشياء تشغله فيسرع في إنجاز مهمته ويشرع في العمل. وهذا الإقبال المتعجل على الإنجاب هو الذي يَنْشُر النفس حول العالم المحسوس».

(1) Plotini Enneadis IV oe lib. VII Cap. X; éd cit., p. 282.
(2) Plotini Enneadis IV oe lib. VII Cap.XIII; éd cit., p. 284.

لقد وصف لنا كتاب أثولوجيا عديد المرات شوق النفس هذا إلى تحقيق قدراتها، ذلك الشوق الذي هبط بها من العالم المعقول إلى العالم المحسوس. أما فرفوريوس فإنه لا يطيل القول عن طبيعة النفس في محاولاته الهادفة إلى إدراك المعقولات بالإطناب نفسه الذي ورد في التاسوعات. ومع ذلك فمن الواضح أنّه يتبنى مذهب أفلوطين بكامله.

وتجده يلح على هذه القضية خاصة[1]: ليس تعدد الأجسام هو الذي يفرض على النفس الانقسام، بل إن النفس قبل اتحادها بالأجسام واحدة ومتعددة معاً، وهي قابلة للانقسام ومنقسمة إلى مالا نهاية، وأجزاؤها متمايزة، لكنها ليست مفارقة. وإذن فوحدة النفس لا تنتج عن التحام أجزائها بعضها في بعض، إذ هذه الأجزاء متمايزة بعضها عن بعض، كما أن وحدتها ليست وحدة مجموعة مثل وحدة كدس من الحصى، إذ الأجزاء ليست متباعدة بعضها عن بعض. فهذه الأجزاء متجاورة بالنهايات نفسها التي تميزها بعضها عن بعض. بل كل جزء من النفس هو بدوره نفس: «ولكل جزء من أجزاء النفس مادام خالصاً من كل امتزاج بالأجسام، كل الملكات» التي للنفس الكاملة. وإذن فالنفس موجودة بكاملها في كل جزء من أجزائها. «أما في الأجسام فإن اختلاف النفوس هو المسيطر أكثر من تماثلها. لكن لاشيء مع الأمور غير الجسيمة طرأ ليحدث انفصالات في أحدية النفس. وإذن فالنفوس المختلفة تبقى جميعها متحدة بماهيتها برغم تمايزها بعضها عن بعض بالكيفيات وبالصور الأخرى [غير الصورة النوعية]».

وحسبما ورد في مصنف (في أسرار المصريين) فإن يمبلكوس، كذلك يرى في النفس البشرية رأي أفلوطين وما فيه من تعاليم جوهرية. وفعلاً فإليك ما يقول

(1) Porphyrii Philosophi Sententioe ad intelligibilia ducentes, XXXIX; éd. Didot. Pp. XLIII - XLIC.

في مصنفه هذا[1] : «يقول فرفوريوس : إن الكثير من المصريين يرون أن إرادتنا ذاتها خاضعة لحركة النجوم. وهذا جواب يمبلكوس حسب الآراء الخفية: فللإنسان نفسان كما تعلمنا الكتب المضنون بها على غير أهلها. الأولى تفيض عن المعقول الأول وهي تشارك في قوة الخالق ذاتها، والثانية أمدت الإنسان بها حركة الأجرام السماوية. ثم إن هذه النفس الثانية تتسرب إليها النفس الأولى تلك النفس التي تستطيع تأمل الأشياء الإلهية. وإذن فالنفس التي هبطت إلينا من العوالم السماوية تتبع الحركات الدورية لهذه العوالم. أما النفس التي تأتي إلينا من العالم المعقول والتي توجد عندنا وجوداً معقولاً، فإنها أسمى من الحركة الدورية المنتجة للكون. ويتخلص الإنسان بفضلها من القدر فيصعد نحو الآلهة المعقولة وبفضلها يصبح للإنسان دين ينزع إلى الأشياء الخالدة.

«يجب إذن ألاّ يصدك ما كنت تشك فيه من الآراء القائلة بأن كل شيء مكبل بحبال لا تنفصم، حبال تلك الضرورة التي تسمى قدراً لا تنفصم عراه، ذلك أن النفس فعلاً لها في ذاتها مبدأ خاص تستطيع بفضله الارتفاع إلى المعقول فتبتعد عن الأشياء الخاضعة للكون وتقترب من الوجود الحقيقي والإلهي.. والمعلوم ألاّ نحاول إخضاع الآلهة أيضاً إلى القدر.. إذ إن الآلهة تفك سلاسل القدر. أما الطبائع الأخيرة التي تهبط فيها تلك الطبائع الخاضعة بعد للكون والحالة في أجسام هذا العالم السفلي، فإنها يحق عليها القدر.. وإذن فإن الأشياء التي في الطبيعة ليست كلها مكبلة بالقدر، بل يُوجد مبدأ آخر، مبدأ النفس، أسمى من الطبيعة ومن عالم الكون، وهو مبدأ نستطيع بفضله أن نتحد بالآلهة وأن نتجاوز نظام هذا العالم فنشارك في الحياة الخالدة، وفي العقل الإلهي الموجود خلف السماء، ومن ثم، فإننا نستطيع بدورنا أن نتخلص بفضل هذا المبدأ من القدر».

ولكن هل هذه النفس الصادرة عن العالم المعقول والأسمى من القدر

(1) Iamblichus De mysteriis, cap. XL (Index eorum quoe hoc libro habentur. Iamblichus de mysterris A Egyptiorum, Chaldoeorum Assyriorum.. Venetiis, in aedibus Aldi et Antreae, MDXVI. Fol. 20, v, et fol. 21, r. -Pour la description de cette édition, voir p. 346.

واحدة، هل هي واحدة بالنسبة إلى جميع البشر؟ لا يؤكد يمبلكوس ذلك، لكن كلامه يطابق كلام التاسوعات تمام المطابقة، مما يجعلنا لا نتردد في نسبة مذهب أفلوطين بكل زخمه إليه.

ويبدو لنا أن تعليم أفلوطين هذا -وكنا قد أشرنا إلى ذلك- مستوحى جله من تعليم الإسكندر الأفروديسي. ذلك أن أفلوطين، مثل الإسكندر، يجعل الجزء الأسمى من النفس الإنسانية عقلاً مشتركاً بين جميع البشر وهو عقل خالد ذو طبيعة إلهية.



٦

نظرية العقل الإنساني

(تابع)

ثمسطيوس - استطراد حول الفصل بين الماهية والجوهر حسب الأفلاطونيين المحدثين وحسب آباء الكنيسة

هل أوّل الإسكندر فكر أرسطو تأويلاً دقيقاً حين جعل العقل بالفعل كائناً إلهيّاً[1] ؟ إن ثمسطيوس لا يعتقد ذلك[2] ، بل هو يرى «أن أرسطو يعتبر العقل الفعال شيئاً منا أو هو بالأحرى ذاتنا عينها».

وإذا كان ثمسطيوس من جهة أخرى يعبر عن شكره لأرسطو لكونه لم يضع العقل الفعال في رتبة الآلهة، فليس ذلك لأنه يرفض أن يكون لهذا العقل وجود أزلي ومفارق للمادة وواحد عند جميع البشر. بل هو على العكس كان يرى أن العقل الفعال لو لم تكن له هذه الخصائص لتعذر على البشر أن يسلموا جميعاً وبصورة عفوية بالأفكار نفسها الكلية ولما استطاع المعلم أن يجعل تلميذه يدرك المعاني التي يتصورها هو[3] . لكن هذه الخصائص لا تبدو له كافية لكي يعتبر العقل الفعال ذا طبيعة إلهية، إذ عندئذ يكون من الواجب أن نعد العقول التي تحرك الأجرام السماوية إلهية هي بدورها.

---

(1) Alexandre d'Aphrodisias, loc. Cit., éd: cit.,p. 113.

(2) Themistii In libros Aristotelis de anima paraphrasis. Z. (Aristotelis lib. III, cap. V). Edidit Ricardus Heinze, Berolini, MCCCIC; p. 103.

(3) Themistius, loc. Cit., éd. cit., pp. 103 - 104.

ثم إن ثمسطيوس يعيب على الإسكندر حياده عن التعليم الأرسطي في مسألة ثانية. فحسب الإسكندر يعد العقل الفعال وحده عقلاً أزلياً والعقل الهيولاني الذي يطلق عليه كذلك اسم العقل العضوي لقيامه بدور الآلة بالنسبة إلى العقل الإلهي، فإنه يندثر عند تحلل الجسم مثلما تكون عند تكوّن الجسم. يقول الإسكندر[١] : «إن العقل الإلهي يفعل باستمرار إذ هو لا يوجد إلا بالفعل، وهو يفعل بآلته بعد تكوّن هذه الآلة بتأليف بعض الأجسام حسب نسب متعادلة. وفعلاً فإن العقل يقوم منذئذ بفعل ما في مادة ما، وهذا العقل في المادة هو عقلنا الخاص.. وكما كان العقل الإلهي في كل مكان، فإنه يبقى حتى في الجسم المتحلل بمفعول الانحلال، أما العقل العضوي الآلي فإنه يندثر. فيكون العقل الإلهي عندئذ كالصانع الذي يعمل حتى بعد الإلقاء بالآلة لكن عمله ليس مادياً وآلياً.

لكن هذه النظرية التي تجعل العقل بالقوة يتولد عندما يبلغ تأليف بعض العناصر إلى تكوين جسم كما ذكرنا، هذه النظرية تبدو لثمسطيوس منافية لتعليم أرسطو. فهو يرى أن أرسطو يعتبر العقل بالقوة ذا وجود أزلي ومفارق للمادة هو بدوره برغم اعتباره إياه تابعاً للعقل الفعال[٢] : «فمن البيِّن بنفسه أنه يفترضهما كليهما مفارقين للمادة، لكنه يسلم بأن العقل الفعال أتم مفارقة للمادة وأنه لا ينفعل وأنه منزه عن كل امتزاج، والعقل بالقوة هو الذي يتكون أولاً في الترتيب الزماني عند الإنسان، لكن العقل الفعال هو الأول بالطبع في ترتيب الكمال، بل إن العقل بالقوة ليس له الأسبقية حتى في الترتيب الزماني، فهو يظهر عندك أو عندي أولاً، لكنه بإطلاق ليس الأول» .

إن العقل الخاضع للكون والفناء ليس العقل بالقوة، بل هو حسب ثمسطيوس عقل آخر يطلق عليه أرسطو اسم العقل المشترك [«فالعقل» الذي[٣]

(1) Alexandre d'Aphrodisias, loc. cit., éd. cit.,pp. 112 - 113.
(2) Themistius, loc. cit., éd. cit., p. 106.
(3) Themistius, loc. cit., éd. cit., p. 106.

يعتبره فانياً هو العقل المشترك، إنه العقل الذي يكون به الإنسان مؤلفاً من جسم ونفس، العقل الذي هو محل الغضب والشوق»- . «وشتان بين العقل المشترك والعقل بالقوة[١] . فالعقل المشترك فان فعلاً، وهو قابل للانفعال وغير مفارق للمادة، وممتزج بالجسم، أما العقل بالقوة فهو غير قابل للانفعال، وغير مختلط بالجسم ومفارق للمادة لا يَشوبه امتزاج وهو غير قابل للانفعال. لكنه ليس مفارقاً للمادة مفارقة العقل الفعال لها». ذلك أن أرسطو «ينزل العقل الفعّال فوق العقل الذي بالقوة».

وعلى حد قول ثمسطيوس[٢] فإن تعليم ثيوفراطس يوافق بكل عناصره مذهب أرسطو. فالمعلم وتلميذه كلاهما يقول بأن العقل بالقوة «غير منفعل ومفارق للمادة تماماً كالعقل الذي هو فعال وبالفعل». وينتج بوضوح من كل ما سبق أننا نقدم افتراضاً مجازفاً عندما نقول: إن العقل الذي ينفعل ويموت هو حسب هؤلاء عقل آخر، إنه العقل الذي يطلقون عليه اسم العقل المشترك، العقل المتحد بالجسم».

فما هو إذن هذا العقل المشترك هذا الـ !؟ فهل يجب أن نعتبره هو عينه العقل المستفاد العقل الذي ينتجه العقل الفعال عندما ينقل قوى العقل بالقوة إلى الفعل؟ لم يكن ذلك إطلاقاً رأي أرسطو وثيوفراطس حسب ثمسطيوس. فالعقل الناتج عن اجتماع العقل الفعال والعقل بالقوة ليس العقل المشترك الحال في الجسم والمنفعل والفاني[٣] : «إن هذا العقل الآخر الذي هو بمثابة المركب من العقل بالقوة والعقل بالفعل يسلمان بأنه مفارق للجسم، وبأنّه لم يتكون وأنه لن يموت، وله بمعنى ما طبيعتان هما هذان العقلان [المؤلفان له]، وله بمعنى آخر طبيعة واحدة، ذلك أن ما يصدر عن تأليف المادة والصورة واحد».

(1) Themistius, loc. cit., éd. cit., pp. 105 - 106.
(2) Themistius, loc. cit., éd. cit., p. 108.
(3) Themistius, ibid.

وعندما أطلق الإسكندر اسم العقل الهيولاني على أحد العقول التي ميزها، فإنه لم يهمل الإشارة إلى أنه لا يعتبر هذا العقل مثل المادة، بل هو لا يقصد بهذه التسمية إلاّ التذكير بأن هذا العقل هو بالقوة جميع المعقولات كما أن المادة الأولى هي بالقوة جميع الصور. وحسب المذهب الذي يعرضه ثمسطيوس على أنه التأويل الدقيق لفكر أرسطو وثيوفراطس، فإن العقل بالقوة في نسبته إلى العقل بالفعل كالمادة في نسبتها إلى الصورة. وبالإضافة إلى هذين العقلين يكون العقل المستفاد كالجوهر في إضافته إلى مادته وصورته.

ويعبّر ثمسطيوس عن هذا المذهب مرات عدة، إذ هو يضيف قائلاً[١]: «عندما يطرأ العقل بالفعل على العقل بالقوة، يولد عقلاً واحداً، إذ إن ما ينتج عن [اجتماع] المادة والصورة واحد. لذلك فإن العقل الحاصل هكذا له في الوقت نفسه ضربا وجود، أعني وجود المادة ووجود الفاعلية المصوِّرة. وبالفعل فهو من جهة يصير كل الأشياء، وهو من جهة ثانية يعمل كل الأشياء.

فإذا رتبنا مختلف قوى النفس حسب درجة تمامها تكون كل واحدة منها قائمة مقام المادة بالإضافة إلى التي تتقدم عليها مباشرة. فالإدراك الحسي مادة بالإضافة إلى المخيلة[٢]، والمخيلة مادة للعقل بالقوة والعقل بالقوة مادة للعقل بالفعل. «وهذا الأخير هو الوحيد الذي هو صورة خالصة أو هو بعبارة أفضل صورة الصورة، وكل واحدة من القوى الأخرى موضوع وصورة في الوقت نفسه، وتتصرف الطبيعة بالإضافة إلى كل واحدة منها تصرفاً يجعلها صورة لما هو أدنى منها ومادة لما هو أسمى منها. وآخرة هذه الصور وأسماها هي العقل الفعال الذي بلغت طبيعته درجة من التمام لا يوجد فوقها شيء أفضل منها يكون العقل الفعال موضوعاً له».

يجب إذن أن نسلم بأن للنفس هذين الضربين المختلفين من الوجود[٣]. فهي

(1) Themistius, loc. cit., éd. cit., p. 99.
(2) Themistius, loc. cit., éd. cit., p. 100.
(3) Themistius, loc. cit., éd. cit., p. 98.

من جهة عقل ما بالقوة ومن جهة ثانية عقل ما بالفعل، عقل تام ومنزه عن القوة والضرورة تمام التنزيه وهذا العقل الثاني مفارق لكل جسم غير منفعل وخالص من كل مزيج، أما العقل الذي نسميه عقلاً بالقوة، فرغم أننا ننسب إليه جل هذه الخصائص فإنه مع ذلك أكثر اتحاداً بالنفس ولا أقول بكل نفس بل فقط بالنفس البشرية».

فما هي إذن العلاقات المحدَّدة التي تربط هذين العقلين بالنفس البشرية؟ يلجأ ثمسطيوس للإجابة عن هذا السؤال - متبعاً في ذلك أفلوطين كما هو بيِّن - إلى النظرية التي يقول بها حول علاقات الطبيعة النوعية بأشخاصها.

إن الأهمية التي سيكتسبها قوله خلال العصر الوسيط، تحتم الاستماع إليه جيِّداً ومقارنته بآراء المتقدمين عليه والمعاصرين له.

فأفلاطون يقول: «إن النوع موجود»[١] وإن وجوده أسمى من وجود الأفراد، وذلك لأن الأفراد تولد وتتغير وتموت، أما النوع فأزلي لا يتغير. إن سقراط قد مات وأفلاطون يحيا حياة هي صيرورة مستمرة وسيفنى، أما الإنسان في ذاته فباق بلا نهاية، هو هو باستمرار.

ويطلق أفلاطون على هذا النوع الخالد، النوع الموجود خارج الأشخاص والأكثر منها حقيقة وواقعاً اسم المثال .

لكن لا وجود لنظرية يستشنعها عقل أرسطو استشناعه لهذه النظرية. فهو لا يرى مانعاً للتمييز بين هذه المعاني الثلاثة: النوع والموجود الحقيقي والشخص لكنه لا يقبل أن تنقل هذه التمييزات إلى الحقيقة:

«فالإنسان الشخصي[٢] والإنسان الموجود بحق والإنسان في ذاته كلها شيء واحد»، وما دامت جميعاً شيئاً واحداً هو هو عينه، فإنه لا ضرر من أن نشير إليها بالاسم الواحد نفسه، أعني بكلمة جوهر التي ترجمها المدرسيون

---

(1) Platon, Timée, 51 - 52 (Platons Opera, éd Didott, vol II, p. 219).

(2) Aristote, Métaphysique, livre III, ch. II (Aristotelis Opera,éd. Didot, t. II, *p. 500; d. Becker, vol. II, p. 1003, col. b).*

اللاتينيون بِ (سُبْستَانْسِيَا Substantia -) والتي لها في لغة أرسطو هذا المعنى الواسع[١].

ولا شك أنه يوجد، حسب، أرسطو، شيء مشترك بين الجواهر الأشخاص من النوع نفسه. وهذا الشيء الذي سيطلق عليه المدرسيون فيما بعد اسم الصورة الجوهرية (forma substantialis) يسميه أرسطو أحياناً صورة، لكنه ظل يطلق عليه في أغلب الأحيان اسم المثال الذي يفيد عند أفلاطون النوع في ذاته، النوع ذا الوجود الأزلي. لكن ذلك يجب ألّا يوقعنا في الغلط، ذلك أن المثال [عند أرسطو] لم يبق شيئاً موجوداً خارج الأشخاص وجوداً حقيقياً، بل إن التجريد فقط هو الذي يميز في الجواهر الأشخاص ذات الوجود الحقيقي المثال المكون للنوع والمادة التي تمثل محلاً أو موضوعاً له في كل شخص، ولا يمكن للمثال أن يوجد خارج المادة التي تشخصه.

إن جميع الأفلاطونيين يعودون في هذه المسألة إلى سنة معلمهم. فكلهم يعتقدون مثله في وجود النوع الواحد وجوداً أزلياً لا متغيراً مفارقاً للأشخاص المتعددين والمتمايزين والفانين والمتغيرين. لكنهم يستعملون لصياغة هذا المذهب الثابت ألفاظاً مختلفة ومتغيرة.

فأفلوطين يستعمل في غالب الأحيان كلمة مثال مُشيراً إلى النوع الذي لا يتغير ومبقياً كلمة جوهر لكل واحد من أشخاص النوع. فلقد استمعنا إليه كيف يتخيل قسمة[٢] جسم متجانس إلى أجزاء متعددة. فهو قد أطلق اسم الجوهر على كل واحدة من الكتل المتمايزة التي نتجت عن هذا التقسيم، لكنه

(1) L'index Aristotelicus, si soigneusement composé, que l'Académie de Berlin a Joint a son édition des oeuvres d'Aristote fait observer que: ((Rechercher pleinement quel usage Aristote a fait du mot .., ce serait exposer la philosphie même d'Aristote)). (Aristotelis Opera. Edidit Academia Regia Borussica, vol. V: Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta. Scholiorum in Aristotelem supplementum. Index Aristotelicus. Berolini, 1870, P. 544, col. a).

(2) Vide supra, p. 380.

قال: إن جميع هذه الجواهر من النوع نفسه وإنها تتصف جميعاً بالنوع الواحد نفسه غير المنقسم.

لكن أفلوطين يقارن بهذا النوع المحافظ على وحدته عند الأفراد المتكثرين النفس البشرية التي هي واحدة برغم تحريكها لجميع البشر. وها نحن نراه يطلق اسم الجوهر[١] على هذه النفس المفارقة المنظور إليها هكذا في وحدتها، وكذلك على النفوس المتجسدة والمتشخصة. فهو يقول: «إنها جوهر واحد في جواهر متعدد كما أن فرفوريوس يقول أيضاً[٢]: إن النفس تبقى واحدة بجوهرها في حين أنها في البشر المختلفين تتمايز بعضها عن بعض بالصفات وبالصور الأخرى.

ومن الواضح جيداً أن كلام أفلوطين وفرفوريوس هذا فيه لبس، وأن كلمة جوهر لا تحافظ دائماً على المعنى نفسه. وفعلاً فلقد استمعنا إلى أفلوطين وهو يوجه اهتمامنا إلى هذا الالتباس[٣] وينبهنا إلى أن كلمة جوهر قابلة للمدلولين.

فأما المعنى الأول فهو، حسب المؤلف الإسكندري، المعنى الحقيقي حيث ترادف كلمة جوهر الوجود: «إن لهذا الجوهر الحقيقي الوجود بمعنى رئيسي وبأقل مزيج ممكن».

ويضاف إلى هذا المعنى الأول والحقيقي لكلمة جوهر الفعليات التي يطلق عليها فرفوريوس وبرقلس بلغة أرسطو اسم الصور. والجوهر الحقيقي الناتج عن تلك الفعليات التي صيرته شيئاً أخص وأدنى، يطلق عليه اسم الجوهر وإن كان ذلك الاسم لا يلائمه.

لكن تعيين الوجود الخالص والبسيط هذا يمكن له أن يختلف ضيقه، فقد ينتج عنه نوع أو شخص. وفي الحالة الأولى يقول الأفلاطونيون المحدثون

(1) Plotini Enneadis Ivoe lib. IX, cap. V; éd. Didot, p. 297.

(2) Porphyrii philosophi Sentestioe ad intelligibilia ducentes; éd. Didot, p. XLIV.

(3) Vide supra, p. 343.

المتأخرون ومنهم القديس يوحنا الدمشقي الذي عرفنا بالمصطلح الدقيق[١] بأن الجوهر المتعين نوعياً صار طبيعة وفي الحالة الثانية يقولون بأن الجوهر المتعين شخصياً قد أصبح أقنوماً .

لكن هذه التحديدات الدقيقة لم تكن دارجة بعد في زمن أفلوطين وفرفوريوس وحتى في زمن برقلس. فنحن نجد برقلس مثلاً[٢] يقابل بين ما نسميه الجوهر الجسمي أو الحسي أو الجوهر المجزأ والجوهر اللاجسمي. ويميز في هذا الجوهر الثاني درجتين أولاهما هي الدرجة التي توافق النفوس، درجة الحيوانية، ويطلق عليها اسم درجة الاستعداد الحيواني أو طبيعة النفس . أمّا الدرجة الأسمى فتتضمن الجواهر المعقولة. وواضح أن كلمات جوهر وطبيعة واستعداد حيواني اعتبرت مترادفات في هذه الفقرة.

ويضيف برقلس أن الاستعداد الحيواني يهب نفسه حركته وأفعاله وأن أقنومه (شخصه) يوجد في ذاته ويصدر عنه. أما الخير الذي يوجد في الجوهر الجسمي فإنه على العكس خير مجزأ ومكتسب، ومشتق وهو يستمد تشخصه من أساس خارجي. وواضح أنه يبدو أن كلمة أقنوم (شخص) قد تمت المقابلة بينها وبين كلمة جوهر في هذه الفقرة، وذلك للإشارة إلى الجوهر المحدد ببعض الحركات والأفعال التي تجعله نوعاً معيناً.

لكن الكلمتين اللتين يستعملهما برقلس[٣] في غير هذا المكان للمقابلة بين النوع المحدد والجوهر الأقل تحديداً هما كلمتا خاصية وقيام . فهو يقول: «إن الإله موجود في الملائكة مثلما أن الملائكة موجودة في الآلهة، لكن القيام هو الإلهي في هذه الحالة والتناسب ملائكي، أما في الملائكة فعلى العكس تكون الخاصية ملائكية والتناسب هو الذي يجلي الإلهي».

(1) Vide supra, p. 344.

(2) Procli Commentarium in Platonis primum Alcibiadem (Procli philosophi platonici Opera inedita. Ed. Victor Cousin, Paris, 1864; coll. 520 - 521).

(3) Procli Op. laud., éd.cit; coll. 387 - 388.

وهكذا إذن فكلما قابل برقلس بين كلمة جوهر وأي كلمة أخرى تكون الأخيرة لا الأولى هي التي يلزم عنها التحدد الأضيق والأكثر تحديداً، ولكن عندما لا يكون قصده المقابلة فإنه يستعمل كلمة جوهر في معان مختلفة. وأحد هذه المعاني الذي يعتبره أفلوطين معنى حقيقياً، ويعبر عن الوجود اللامحدد أو الحامل للتحديد شديد اللاتحدد. وأول المعنيين الآخرين اللذين يعتبرهما أفلوطين غير حقيقيين، يفيد التحدد النوعي، أما الثاني فيفيد التحدد الشخصي.

ويمكن لاسم الجوهر في أعم معانيه غير الحقيقية، أن يطابق اسم المثال المستعمل في المعنى الأفلاطوني للدلالة على النوع المفارق وذي القيام الأزلي. وفي هذا المعنى يمكن للنفس البشرية أن تسمى جوهراً إذا اعتبرت منفصلة عن الأجسام وفي وحدتها الأزلية.

لكن الجوهر يصبح في معناه الأكثر تحديداً والذي هو حسب أفلوطين أقل معانيه حقيقة وأكثرها تعيناً وتشخيصاً بالفعليات والأفعال الجوهرية والعرضية، والذي يمكن أن نسميه صورة إذا استعملنا لغة مشائية يكون فيها المثال مرادفاً للصورة (formae) بالمعنى المدرسي، لكن الجوهر يصبح عندئذ مطابقاً للشخص بما هو قائم في العالم المحسوس. وفي هذا المعنى تكون كل واحدة من الكتل التي ينقسم إليها جسم متجانس جوهراً، ويكون لكل هذه الجواهر النوع الواحد نفسه الذي قد يسمى في لغة أفلاطون باسم المثال.

وهكذا نرى بهذه الأمثلة أي أنواع من الخلط الفلسفي قد ننتهي إليها لو أردنا أن ننسب إلى هاتين الكلمتين (جوهر) و (مثال) معنى ثابتاً ومحدداً جيد التحديد يكون واحداً بالنسبة إلى جميع فلاسفة العصر القديم.

لكن رغبة مواجهة البدع بتعريفات دقيقة وخالية من اللبس دفعت بآباء

الكنيسة، وخاصة آباء الكنيسة اليونانية، إلى إدخال النظام على هذه الفوضى، وإلى تحديد معنى كلمة جوهر. لكنهم لم يحددوها على منوال الفلاسفة الأفلاطونيين المحدثين الذين عرفنا القديس يوحنّا الدمشقي بقواعدهم[١] .

ولنذكر بأن هؤلاء يميزون معاني ثلاثة متزايدة التعين، ويطلقون على كل واحدة منها تسمية اختاروها مرة واحدة وبصورة نهائية. وأعلى درجات اللاتعين تنتسب إلى الجوهر، إذ إن هذا الاسم يفيد عندهم الوجود المحض أما الجوهر الذي تصوره الفروق النوعية وتحدد نوعه فإنه يصبح طبيعة وتعني الطبيعة بصورة جوهرية المعنى نفسه الذي يفيده النوع بالذات، النوع الأخص وتنقسم الطبيعة أو النوع بدورها إلى أشخاص كل منها يُسمَّى عيناً أو أقنوماً .

لكن آباء الكنيسة وجدوا هذا التصنيف، حسب القديس يوحنا، تصنيفاً ألطف مما يجب ومعقداً بلا جدوى ولا فائدة، لذلك أصروا على تبسيطه فأدخلوا بذلك اختلافاً بين لغتهم ولغة الفلاسفة الأفلاطونيين المحدثين كان مصدراً للكثير من سوء التفاهم.

فالعلماء المسيحيون يرفضون التميز بين الجوهر والطبيعة، ويقولون: إن «كلمة جوهر تعبّر عن معنى الوجود وكلمة طبيعة تعبّر عن فكرة الولادة ، والوجود والولادة شيء واحد .

وإذن فإنهم سيعتبرون معنى كلمتي جوهر وطبيعة معنى واحداً. ويفيدون بهذه الكلمة أو تلك ما يفيده الاسم المشترك مثل (ملاك، وفرس، وكلب) وما شابههما. وبعبارة أخرى ليس الجوهر أو الطبيعة عندهم شيئاً آخر غير النوع الأخص ثم إنهم يعتبرون النوع – على منوال أرسطو – والصورة شيئاً واحداً. «فالنوع والصورة يُفيدان الشيء نفسه الذي تفيده كلمة طبيعة.

وهكذا تصبح الكلمات الأربع جوهر وطبيعة ومثال وصورة حسب الآباء كلمات مترادفة تعبّر عن المعنى الواحد نفسه.

(1) S. Joannis Damasceni Fons cognitionis sive Dialectica, cap. XXX - Joannis Damasceni Opera omniaq. Accurante J. P. Migne T.I (Patrologioe groecoe t. XCIV), coll. 589 - 596 - . Vide supra, p. 344.

ولا بد من التمييز بعناية بين هذا المعنى والمعنى الذي تفيده كلمة شخص وأقنوم . فالشخص هو كل ما يدل عليه باسم علم مثل زيد وعمرو وكل شيء شخصي يقوم بذاته. وإذن فالشخص هو الجوهر المصحوب بالأعراض التي تعينه وتشخصه: وهكذا «يكون الشيء الخاص هو الذي أطلق عليه آباء الكنيسة اسم الفرد أو الشخص أو الأقنوم .

إن هذا التمييز الفاصل بين مدلولات كلمتي جوهر وشخص لم يدخل دفعة واحدة في لغة علم الكلام المسيحي بل كانت المفردتان عند الآباء الأوائل مترادفتين وتستعمل كلتاهما للدلالة على كل شيء شخصي قائم بحق.

وحسب سقراط المدرسي[١] فإن أول من ارتأى الفصل بين معنى كلمة جوهر والمعنى المنسوب إلى كلمة شخص كان أوزيوس مطران قرطبة. وفي ٣٢٤ أوفد قسطنطين أوزيوس إلى الإسكندرية بهدف تهدئة الخلاف القائم بين أوزيوس والإسكندر مطران الإسكندرية. فلقد رأى مطران قرطبة خلال هذه السفارة أن يميز بين الجوهر والشخص لكي يدحض بيسر بدعة سابليوس الليبي المتعلقة بالثالوث المقدس.

ولكن إذا وجد فعلاً أب اهتم دقيق الاهتمام بتعريف مدلولات هاتين الكلمتين وبوضع القواعد الدقيقة التي أطلعنا عليها القديس يوحنّا الدمشقي، فإنه بكل تأكيد القديس بازيل معاصر تمسطيوس الشهير.

فلقد كتب القديس بازيل في رسالة حول سر الثالوث الإلهي بعث بها إلى أخيه غرغوريوس أصيل نيسة[٢] . «فمن الأسماء ما يطلق على الأشياء المتعددة والمختلفة بالعدد بعضها عن بعض، إذ لها من بعض الوجوه مدلول أكثر كلية

(1) Socratis Scholastici Historia ecclesiastica, lib. III, cap. VIII (Patrologioe groecoe, accurante J.P. Migne, t. LXVII, coll. 393 - 394).

(2) S. Basilii Epistotoe, classis I, epist. XXXVIII, 2 et 3 - S. Basili Opera. Accurante J.P. Migne. T. IV (Parologioe groecoe t. XXXII) coll. 325 - 328 -.

مثل كلمة إنسان. فالذي ينطق بهذا الاسم يفيد بذلك الطبيعة المشتركة وهو لايعين بهذه الكلمة إنساناً معيناً. وفعلاً فإن زيداً أو أخاك ليسا أولى من عمرو باسم الإنسان. ولما كان مدلول مثل هذا الاسم بالاشتراك وينسحب التماثل على كل الموجودات الواقعة تحته، فإنه يحتاج إلى التقسيم حتى نتمكن من عدم الاقتصار على معرفة الإنسان على العموم، ونتعداه إلى معرفة زيد أو عمرو. لذلك فإن بعض الأسماء لها دلالة أخص لا تقتصر على اعتبار اشتراك الطبيعة ما تدل عليه بل تتعداه إلى تحديد شيء معين ما ولم يبق لهذا التحديد من حيث هو متشخص أي اشتراك مع شيء آخر من الجنس نفسه، مثل اسمي زيد وعمرو.

والأسماء التي من الجنس الأول، الأسماء التي تطلق على الطبيعة المشتركة تدل على جوهر: «وإذن فلو اعتبرنا في شيئين أو في أشياء كثيرة ما تشترك فيه ولو بحثنا مثلاً، عند اعتبارنا لزيد أو عمرو أو هند، عن حدّ جوهر الإنسان فلن نستطيع أن نجد حداً لهذا الجوهر يكون خاصاً بزيد وآخر خاصاً بعمرو وثالثاً خاصاً بهند، بل إن الكلمات المستعملة لتحديد جوهر زيد تنطبق على حدّ جوهر الآخرين، وكل الموجودات التي يعرفها حدّ الجوهر نفسه تسمى متحدة الجوهر .

«ونقول الآن: إن الاسم المستعمل بصورة خاصة يفيد الشخص أما الذي يقول كلمة إنسان فإنه يولد في أذهاننا بمدلوله اللامحدد لهذا الاسم معنى ما غير محدد، بحيث إن الاسم يفيد بوضوح مفهوم الطبيعة لكن الشيء والقائم والمحدد تحديداً فردياً لم تقع الإشارة إليه بهذا الاسم البتة. أما الشخص الذي يتلفظ بكلمة زيد فإنه على العكس يبيّن في الأمر الذي يفيده بهذا الاسم الطبيعة القائمة وذلك هو الشخص» .

وهكذا إذن فإن القديس بازيل يريد أن يقتصر اسم الجوهر على إفادة الطبيعة المشتركة بين أشخاص النوع نفسه جميعهم. وهو بذلك يعطي لهذه الكلمة المعنى الذي اتخذه لفظ المثال في لغة أفلاطون، وهو معنى يعتبره أفلوطين أكثر المعاني غير الحقيقية ملاءمة.

ويخصص القديس بازيل للشخص القائم الذي يعطيه أفلوطين أحياناً اسم الجوهر، وإن في معنى غير حقيقي باعترافه، اسم الشخص.

لكن الآباء المعاصرين للقديس بازيل لم يكونوا مجمعين على هذا التمييز بين الجوهر والشخص، أعني التمييز الذي وضعه قديس قيصرية (القديس بازيل).

وخلال الندوة الدينية المنعقدة بنيسة سنة ٣٢٤ للميلاد لم «يتفوه أحد بكلمة واحدة»[1] حول هذا التمييز بين الجوهر والشخص برغم وجود أوزيوس وكبير تأثيره، بل إن هاتين الكلمتين اعْتُبرتا بكل يقين مترادفتين، ودليل ذلك نجده في لعْنة التكفير التي أنزلها هذا المجمع الديني بكل من يتجرأ فيزعم أن «الابن من جوهر أو شخص آخر غير جوهر الأب أو شخصه».

لذلك فإن المرء يستغرب من كون القديس بازيل قد ظن سنة ٣٧٥ أنه واجد في هذا النص سبباً للتمييز بين مدلولات هاتين المفردتين وللقول بأن «الجوهر والشخص ليسا شيئاً واحداً»[2].

لكن القديس أتاناز الذي شارك مع الآباء في ندوة نيسة، يبدو قد حافظ على لغتهم التقليدية بصورة أفضل من القديس بازيل، ثم إنه كان يستشنع المشاحة في الألفاظ. كذلك نراه قد كتب[3] حوالي سنة ٣٦٩ «الجوهر هو الشخص. وما يفيده هذان اللفظان ليس شيئاً آخر غير الموجود. إن الشخص والجوهر هما الوجود عينه. وأرسطو نفسه ما كان له أن يرفض مثل هذا القول».

ولقد قرر الآباء في ندوتهم المنعقدة بالإسكندرية سنة ٣٦٢ بمبادرة من

(1) Socrates Scholasticus, loc; cit.; éd. cit., coll. 393 - 394.

(2) Sancti Basilii Epistotoe,ap. veteres editiones, ep. CCCXLIC; apud éd. Migne, epist, CCXIV. - Sancti Basilii Opera. Accurante Migne. T. IV. (Patrologioe Grocoe t. XXII) coll. 787 - 790 -.

(3) Sancti Athanasii Epistola synodica ad Afros episcopos, 4 - Sancti Athanasii Opera. Accurante Migne. T. II. (Patrologioe Grocoe t. XXVI) coll. 1035 - 1036 -.

القديس أتاناز وأوزاب فاسيلية بهدف إزالة انشقاق أنطاكية الديني ألا يطلق اسم الجوهر أو الشخص على الرب إلا عندما يكون القصد دحض خطأ السابليين[١].

كما أشار القديس جيروم إلى الفوضى وخطر البدع الناشئين في الكنيسة عن الاختلاف بين أولئك الذين يعطون المعنى نفسه لهاتين الكلمتين: جوهر وشخص، وأولئك الذين يميزون بين معنييهما. فلقد قال حوالي سنة ٨٧٦ في كتابه إلى البابا القديس داماز[٢]: «إن مدرسة الأدباء العلمانية جميعاً لم تعترف قط بغير الجوهر مدلولاً لاسم الشخص». وهو يترجم كلمة جوهر هذه بكلمتي طبيعة أو الجوهر (Natura - Substantia) اللاتينيتين دون تمييز.

وفعلاً فإن كلمة «سبستانسيا (Substantia) هي الكلمة اللاتينية التي كان العلماء يترجمون بها الكلمة اليونانية هوسيا عندما كانوا لا يريدون أن يميزوا عنها دلالة كلمة شخص. ويمكن القول: إن رمز نيسة يمدنا بالتأكيد الرسمي لهذه الحقيقة: ففيه نجد كلمة أوموزيوس مترجمة بكلمة كونْسُبْستانسِياليس (consubstantialis) [وكلتاهما تعني] الاشتراك في الجوهر [الأولى باليونانية والثانية باللاتينية].

لكن كنيسة الغرب [المسيحي] بالرغم من القديس أتاناز والقديس جيروم كانت تريد هي أيضاً أن تستعمل الفصل الذي نصح القديس بازيل بالقيام به، ومن ثم فإن الفلاسفة والمتكلمين اللاتينيين كانوا يأملون في الحصول على لفظ يوافق لفظ الجوهر عند اليونان فصنعوا مصطلحاً جديداً هو أسانسيا أي الماهية (essentia).

---

(1) Socrates Scholasticus, loc. cit., éd. cité., coll. 393 - 396.

(2) Sancti Hieronymi Epistotoe, cpistola ad Damasum papam. Ap. veteres editiones, ep. LVII; ap; éd. Migne, ep. XV. - Sancti Hieronymi Opera omnia. Accurante Migne. T.I. (Patrologioe latinoe t. XXII) coll. 356 - 357-.

يقول القديس أغسطينوس[1] : «فكما أن اسم الحكمة مشتق من (حكم)، فكذلك اسم الماهية مشتق من (ما هو) وهو اسم محدث لم يستعمله المؤلفون اللاتينيون القدامى. لكن استعماله استقر في زماننا وذلك لكي لا تكون لغتنا عاجزة عن التعبير عما يسميه اليونان هوسيا».

وإذا ترجمنا هوسيا باسنسيا، ماهية (essence) فإننا نستطيع أن نعبر بدقة جيدة عن الشخص (هوبوستازيس ...) بسبستانسيا (جوهر)، والماهية هي عندئذ ما يمثل الطبيعة المشتركة لكل أشخاص النوع الواحد. إنها تشير إلى ما يسميه أفلاطون مثالاً أما الجوهر فهو الشخص القائم بحق.

لكن ثمسطيوس لا يستعمل مصطلحات حددها بدقة معاصره القديس بازيل، غير أنه لاشيء يمنع من التعبير عن فكره باستعمال كلمتي ماهية وجوهر فننسب إليهما بالترتيب المعنيين اللذين ينسبهما القديس بازيل إلى كلمتي هوسيا وهوبوستازيس .

وإذن فعندما ينطق ثمسطيوس بكلمة هدور مشيراً بذلك إلى بعض ماءٍ شخصي، نقول: إنه يشير إلى جوهر. وعندما يصوغ هذه العبارة (توهوداتي إيناي) أي أن يكون الشيء ماء أو أن يكون للشيء طبيعة الماء فإننا نقول: إنه يتكلم عن ماهية الماء النوعية. ويزعم ثمسطيوس بتأثير من أفلوطين أن هذا التمييز بين الماهية النوعية والجوهر الشخصي سيوضح بنية النفس البشرية.

فهو يقول[2] : «جوهر الماء والماهية المائية أمران مختلفان. فجوهر الماء هو الشيء المؤلف من مادة وصورة. أما الماهية المائية فهي صورة الماء وما به يكون الماء ماء. وفعلاً فكل شيء يتميز نوعياً لا بمادته بل بصورته، لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى كل الأشياء. فهو ليس كذلك بالنسبة إلى الأشياء البسيطة الخالية من كل مادة. وفعلاً ففي مثل هذه الأشياء تكون علة كونها موجودة

(1) S. Aurelii Augustini De civiate Dei lib. XII, cap. II.

(2) Themistii In libros Aristotelis de anima paraphrasis, E. Sdidit Ricardus Heinze, Berolini, MCCCIC, pp. 95 - 96.

معينة والصورة التي تجعلها تكون موجودة من ذلك النوع أمراً واحداً مع طبيعتها بكاملها...

وهكذا ففي كل شيء مؤلف من مادة وصورة ينتج عن اتحاد الصورة بالمادة جوهر في حين أن الصورة وحدها تمثل الماهية. أما في الشيء المجرد من المادة فإن الماهية والجوهر اللذين هما شيء واحد يكونان متطابقين مع طبيعة الشيء ذاتها. ذلك هو المذهب الذي يقول به ثمسطيوس.

وإذن فلما كان الجوهر في كل شيء مؤلف من قوة وفعل[1] مختلفاً عن الماهية فإن الأنا الذي لي يجب أن يكون متميزاً عن ماهيتي. (فالأنا) هو العقل المؤلف من اتحاد العقل بالقوة والعقل بالفعل، أما ماهيتي فهي العقل بالفعل [فحسب].

وإذن فعندما أتصور هذه الأفكار وأكتبها فإن العقل المؤلف من العقل بالقوة والعقل بالفعل هو الذي يتصور ويكتب، ولكنه لا يكتب إذ يكتب بما هو عقل بالقوة بل بما هو عقل بالفعل، ذلك أن الفعل حقاً يستمد فاعليته من العقل بالفعل. أما ماهيتي التي هي في الوقت نفسه الماهية المشتركة لكل البشر، ماهية الإنسان النوعية، فإنها تتمثل في الصورة الأتم، صورة الصور للنفس البشرية في العقل الفعال. لذلك فنحن لا نزعم مطلقاً مع الإسكندر أن العقل الفعال موجود إلهي، بل يجب أن نقول: إن العقل الفعال هو ما يخصص النوع الإنساني، العقل الفعال هو نحن جميعاً[2].

تثير نظرية العقل الإنساني هذه مشكلات عديدة. فالعقل الفعال والعقل بالقوة لكل منهما وحدته، فكيف يمكن للعقل المؤلف من العقلين الفعال والذي بالقوة أن ينقسم إلى أشخاص متعددين؟ كيف يمكن له أن يكون الأنا الذي للإسكندر الأفروديسي الذي يقضي ببعض الأحكام والأنا الذي لثمسطيوس الذي يرفض أحكامه تلك نفسها؟

(1) Themistii Op. laud. Z; éd. cit., p. 100.
(2) Themistius, loc. cit., pp. 100 - 101.

وحسب ثمسطيوس فإن العقل بالقوة هو العلة في وجود التعدد. وفعلاً فهو ليس له الوحدة التامة التي للعقل الفعال، وهو قابل للقسمة لأنه بالقوة. ويمكن للعقل الفعال أن يفعل فيه معاني مميز بعضها من بعض[1] «فالمعاني يتمايز بعضها من بعض في العقل بالقوة وفيه العلوم الصناعية المختلفة والعلوم النظرية المتنوعة . أما في العقل الفعال أو بتسمية أفضل العقل بالفعل، إذ الماهية والفعل متطابقان، فإننا نجد ضرباً آخر من الوجود أعسر وصفاً وأكثر إلهية. ذلك أن هذا العقل لا ينتقل من فكرة إلى أخرى وهو لا يستعمل التحليل ولا التركيب ولا يستعمل المعاني المختلفة بوساطة الاستدلال النظري، بل هو يملك الأفكار مجتمعة معاً، ويدركها بنظرة واحدة.

وليس في كون العقل بالقوة لا يقبل دون انقسام ما يمده به العقل الفعال بصورة غير منقسمة ما يُثير العجب. فالخصائص الجسمية لا تتألف في معناها الحقيقي من أجزاء، ومع ذلك فإن المواد المختلفة لا تتقبلها بصورة غير منقسمة بل على العكس من ذلك فإن البياض الذي هو بالذات بغير أجزاء تتقبله المادة بصورة تدخل عليه التجزئة».

وهكذا إذن فإن قياس العقل الفعال على الصورة والعقل بالقوة على المادة، ذلك القياس الذي يؤكد عليه ثمسطيوس توكيداً هو الذي نجد فيه حل المسألة التي يطرحها وجود العقول الشخصية المختلفة. ذلك أن الصورة التي هي واحدة وغير منقسمة تُولد باتحادها مع المادة التي هي واحدة، ولكنها قابلة للقسمة جوهراً مجزأ بالفعل إلى أفراد. وكذلك الأمر بالنسبة إلى اتحاد العقل بالفعل مع العقل بالقوة.

إن (أنا) الإسكندر الأفروديسي و (أنا) ثمسطيوس لا يدركان معاني مختلفة فقط، بل كل منهما يكتب، وكل منهما يستعمل الجسم. فكيف يكون ذلك ممكناً لهما في حين أن العقل الممتزج المؤلف من اتحاد العقل بالفعل والعقل

(1) Themistius, loc. cit., p. 100.

بالقوة هو مثلهما عقل مفارق للجسم تمام المفارقة، وأن (الأنا) في الحالتين مكون من هذا العقل المزيج؟ وما علاقة هذا العقل المزيج المفارق واللامنفعل والخالد؟ ما علاقته بالعقل المشترك الممتزج بالجسم موضوع الانفعالات والخاضع للكون والموت. تلك مسألة جديدة تستحثنا نظرية ثمسطيوس على حلها، لكن ثمسطيوس لم يقل شيئاً نستشف من خلاله الحل.



٧

نظرية العقل الإنساني (تابع)

أثولوجيا أرسطو

وتتشابك الانعكاسات انطلاقاً من أفكار الإسكندر وأفلوطين وثمسطيوس فتظهر في ما ورد في كتاب أثولوجيا حول عقل الإنسان. فالعقل، حسب أثولوجيا وحسب تعليقات الإسكندر موجود إلهي والعقل بالقوة فيه عقل مفارق للمادة، مثلما هو الشأن في تلخيص ثمسطيوس.

وإليك تصور أثولوجيا لتكوين النفس البشرية: فالعقل الفعال الذي يوجد في العالم المعقول يحدث عن صورته[1] تحت الأفلاك السماوية في العالم السفلي موجوداً تسميه أثولوجيا عقلاً ثانياً (Intellectus secundus) أو عقلاً بالقوة (Intellectus possibilis) أو العقل الهيولاني أو النفس الناطقة أيضاً.

إن العقل بالفعل ينجب النفس الناطقة مثلما ينجب الأب ابنه وهو يزيد كمالاً عندما يُحدثه وينقله من القوة إلى الفعل.

ولم تولد النفس الناطقة تامة التعلم إطلاقاً، بل هي تولد مستعدة للتعلم[2] والإنسان ليس عالماً بالطبع، بل هو له الاستعداد للمعرفة والقدرة عليها، مثل العين التي ليس لها بالطبع إدراك أي لون ولكنها لها قوة تقبل كل الألوان. إن

---

(1) Aristotelis Theologia, lib. X, cap. VII; éd. 1519, fol. 49, recto; éd. 1572, fol. 83, verso, et fol. 84, recto.

(2) Aristotelis Theologia, lib. XII, cap. VII; éd. 1519, fol. 65, verso; éd. 1572, fol. 109, verso, et fol. 110, recto.

نسبة النفس الناطقة إلى المعقولات كنسبة العين إلى المرئيات. وتحصل النفس الناطقة بما هي استعداد للتعقل على كمالها عند التعقل مثلما أن العين بما هي استعداد للرؤية لا تكون كاملة إلا عندما ترى.

وتحدث النفس الناطقة بدورها النفس الحاسة، وهي تتممها عندما تهبها الوجود الفعلي[1]. ولكن النفس الناطقة لا يمكنها من جهة ثانية أن تعلم الصور المحسوسة[2] إذا كانت النفس الحاسة غير موجودة، إذ ليس لها من ذاتها وفي جوهرها الذي يخُصُّها أي صورة فيها. بل هي قادرة بالقوة فحسب على استخراج مثل هذه الصور بوساطة التجريد وانطلاقاً من معطيات الحواس. وما لم تكن قوة القبول هذه خالية من كل الصور فإنها لا يمكنها أن تكون لها القدرة نفسها على تصور كل الصور على حدّ سواء.

وإذن فإن النفس الناطقة هي بدورها لا تستطيع أن تصل إلى كمالها دون معونة النفس الحاسة[3] إذ بدونها لا يكون لها أي علم بالأشياء الواقعة تحت الحواس، أي بالأشياء المرئية والمسموعة والملموسة. وهذه المعرفة بالأشياء المحسوسة تنمي علم الأشياء المعقولة في النفس الناطقة، أعني اتحاد هذه النفس بالعقل الفعال.

وهكذا إذن فإن النفس الحاسة[4] تشتاق إلى الاتحاد بالنفس الناطقة التي تمدها بوجودها الفعلي وبتمامها، وبالعكس تشتاق النفس الناطقة إلى الاتحاد بالنفس الحاسة، إذ لا يمكنها من دونها أن تجد مناسبة لتنقية صورها الطبيعية

(1) Aristotelis Theologia, lib. X, cap. VII; éd. 1519, fol. 49, recto; éd. 1572, fol 83, verso, et fol. 84, recto.
(2) Aristotelis Theologia, lib. XII, cap. VI; éd. 1519, fol. 65, recto; éd. 1572, fol 110, verso.
(3) Aristotelis Theologia, lib. X, cap. VII; éd. 1519, fol. 49, recto; éd. 1572, fol 83, verso, et fol. 84, recto. lib. X, cap. X; éd. 1519, fol. 50, verso; éd. 1572, fol. 86, verso.
(4) Aristotelis Theologia, lib. X, cap. IX; éd. 1519, fol. 50, recto; éd. 1572, fol 85, verso.

وتحويلها إلى صور يمكن أن تدركها بماهيتها. وإذن فكلتا هاتين النفسين بحاجة إلى الأخرى: «لذلك فإن العقل بالقوة والنفس الحاسة عند الإنسان يتحابان لحاجة كل منهما إلى الآخر. وعندئذ تتحد النفسان وحدة جوهرية توصل وجود الإنسان إلى كماله».

وسنرى أن هذا الشوق المتبادل بين العقل بالقوة والنفس الحاسة الشوق الذي أشرنا إليه يولد كذلك بين العقل الفعال والعقل بالقوة بعلة شبيهة بالعلة التي ولدته. وسيدفع هذا الشوق بهذين العقلين إلى الاتحاد في جوهر واحد.

إن النفس الناطقة[١] تدين بوجودها إلى العقل الفعال، وهي لا تقوم إلا باتصالها به. ويؤدي فصلها عنه إلى فسادها. لذلك فإن النفس العاقلة تتصل بالعقل الفعال بحب وغبطة لا مثيل لهما اتصالاً يبلغ إلى درجة الاتحاد به.

وفي مقابل ذلك يشتاق العقل الفعال[٢] إلى إحداث الأثر الذي هو قادر عليه في العالم السفلي. ولا وجود لأي مخلوق في هذا العالم السفلي يستطيع أن يضاهي النفس العاقلة في تقبلها لأثر العقل الفعال ويقع هذا الأثر في العالم المادي بوساطة العقل بالقوة. لذلك فإن العقل الفعال يود العقل بالقوة مودة الأب لابنه والمعلم لتلميذه والزوج لزوجته.

وينتج عن هذا الحب المتبادل بين العقل الفعال والنفس العاقلة التي أحدثها وشرفها اتحاد ليس بالانتقالي ولا هو بالقابل للانفصام مثلما يفترض ذلك الإسكندر الأفروديسي. فالعقل الفعال[٣] لا ينفصل أبداً عن النفس العاقلة، بل هي تظل دائماً متصلة به اتصالاً مباشراً مثلما تظل من ناحية أخرى متصلة بالكلمة وإن كان هذا الاتحاد الثاني أكثر عمقاً.

(1) Aristotelis Theologia, lib. X, cap. XV; éd. 1519, fol. 54, recto; éd. 1572, fol 92, recto.
(2) Aristotelis Theologia, lib. X, cap. VIII; éd. 1519, fol. 49, verso; éd. 1572, fol 84, verso, et fol. 85, recto.
(3) Aristotelis Theologia, lib. X, cap. XI; éd. 1519, fol. 50, verso; éd. 1572, fol 87, recto.

إن اتصال النفس العاقلة هذا بالعقل الفعال واتصال هذا الأخير بكلمة الله هو الذي يضمن الخلود للنفس[1] : «لا تستقر النفس الحاسة إلا في الجسم، ولكن إذا كانت نفس الإنسان تستقر في الجسم الحي أولاً، فإنها تستقر كذلك في العقل الفعال. لذلك فإن النفس الغاذية والنفس الحاسة تفنيان مع زوال الجسم بعد الموت، لكن العقل بالقوة الذي استقر بهذا الجسم يبقى مع العقل الفعال. والعقل الفعال بدوره يحفظه الإله وذلك لقربه الشديد من كلمة الله. تلك هي العلة التي من أجلها يحب العقل الفعال العقل بالقوة ويسيره، والعقل بالقوة يحب هو بدوره النفس الحاسة ويسيرها مثلما يحب الأب ابنه ويسيره والمعلم تلميذه. ويحتاج العقل الفعال والعقل بالقوة للقيام بهذه المهمة إلى التأثير الفائض عن النور والحياة الأزليين، ومن ثم فإن العقل الفعال يتمم النفس العاقلة والنفس العاقلة تتم النفس الحاسة حتى توصلها إلى الكمال المطلق. وفي مقابل ذلك تجذب النفس الحاسة النفس الناطقة إلى معرفة الأشياء المحسوسة فتدفعها إلى علم الأشياء المعقولة من حيث يجب عليها أن تتقبل هذا العلم من العقل الفعال والعقل الأول».

وبيَّن أن مؤلف أثولوجيا أرسطو يستوحي آراءه من نظرية الإسكندر الأفروديسي في النفس، لكنه يدخل عليها تغييراً جوهرياً.

فعند الإسكندر الأفروديسي كان العقل الفعال الذي هو موجود إلهي خالداً لا يموت. لكن هذا العقل الفعال لم تكن له بالعقل المادي الذي لكل إنسان إلا علاقة مؤقتة تطرأ عندما ينتقل العقل المادي إلى الفعل وتزول بعد ذلك، أي إن العقل الهيولاني لا يبقى بعد الجسم بمجرد تخلي العقل الفعال عنه.

أما بالنسبة إلى أثولوجيا أرسطو فإن اتحاد العقل الفعال والعقل المستعد اتحاد لا ينفصم، بحيث إن أزلية العقل الفعال ينتج عنها خلود النفس العاقلة. ويستمد هذا الخلود علته من موجود إلهي واحد. ولكن النفس العاقلة لكل

---

(1) Aristotelis Theologia, lib. X, éd. 1519, fol. 50, recto et verso; éd. 1572, fol 86, recto et verso.

إنسان هي الباقية بفضل تلك العلة الواحدة في حين ينتج عن موت الجسم زوال النفوس الدنيا. وإذن فإذا كانت العلة التي تجعل النفس خالدة واحدة بالنسبة إلى جميع البشر، فإن ذلك لا يمنع من أن يكون الخلود في ما يبدو خلوداً شخصياً. فيبقى تمايز النفوس الشخصية بعد الموت.

أفلا يبدو إذن من المشروع أن ننسب هذا التعديل الذي أدخله كتاب أثولوجيا أرسطو على تعليم الإسكندر إلى تأثير مسيحي؟ ألا يبدو هذا الكتاب محاولة قوية جداً للتوحيد بين الميتافيزيقيات الثلاث للأرسطية والأفلاطونية المحدثة والمسيحية في مذهب واحد؟



الفصل الثاني

الأفلاطونية المحدثة العربية

١

الأفلاطونيون المُحْدَثونَ المسلمون

قال رِنان [في كتابه ابن رشد والرشدية]:

«قَبِل العربُ الثقافةَ اليونانيةَ كما بلغت إليهم. والكتابان اللذان يُعبِّران أصدق تعبير عن هذا الانتقال هما كتاب أثولوجيا أرسطو المنحول - وهو كتاب يمكن أن نظنه من تأليف عربي - وكتاب الأسباب الذي حيَّر المدرسية كلها بطابعه اللامحدد. وقد حافظت الفلسفة العربية دائماً على أثر هذا المصدر، وتأثير فلاسفة الإسكندرية لا تخلو منه أي خطوة خطتها»[1] .

وفعلاً فإن الفلسفة العربية واصلت، إلى حين سيزعم ابن رشد إعادة المشائية الصارمة والعنيدة إلى الصدارة، مجهود الأفلاطونية المحدثة، فسعت إلى التوفيق بين الفكر الأفلاطوني والفكر الأرسطي والأصول التي أخذها الإسلام عن اليهودية والمسيحية في تأليف متناسق.

وهذه الأفلاطونية المحدثة العربية سيشخصها بالنسبة إلينا أربعة أعلام هم الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي. وقد توالى هؤلاء الفلاسفة في الزمان تواليًا جعل حياة الواحد منهم تبدأ تقريباً حال نهاية حياة الآخر بحيث إن تعليمهم شغل ثلاثة قرون تقريباً.

لقد توفي يعقوب بن إسحاق الكندي على الأرجح حوالي سنة ٨٧٠ ميلادية، وقد لقب بفيلسوف العرب[2] وفعلاً فهو كالرئيس بالنسبة إلى هذه

(1) E. Renan, Averroès et l'Averroisme, Paris, 1852, pp. 70 - 71.

(2) Baron Carra de Vaux, Avicenne, Paris, 1900; p. 80.

السلسلة من المفكرين الذين يدين لهم العالم المسيحي إلى حدٍّ كبير بمعرفته للحكمة اليونانية.

ويبدو أن محمد بن محمد بن طرخان أبا نصر الفارابي قد ولد تقريباً عند وفاة الكندي، إذ إن وفاته ذاتها كانت حوالي سنة ٩٥٠ ميلادية.

وقد أطلق مترجمو أعمال أبي علي بن عبد الله بن سينا من اليهود عليه اسم إفان سينا وهو المرادف العبري لابن سينا العربية. ومن إفان سينا صنعت المدرسية اللاتينية [بالنحت] اسم افيسينا. وابن سينا قد ولد سنة ٩٨٥ ميلادية بقرية خرميطان المحاذية لبخارى وتوفي بأصبهان سنة ٤٢٨ للهجرة (١٠٣٦م).

[أما] محمد بن محمد بن أحمد أبو حامد الغزالي الطوسي فقد ولد سنة ١٠٥٨ ميلادية بطوس التي كانت عندئذ عاصمة خراسان. وكانت أسرته من الغزالةِ إحدى ضواحي طوس، ومنها اشتقت نسبة الغزالي الذي أطلق عليه المدرسيون اسم الغزال. وقد توفي الغزالي بطوس مسقط رأسه سنة ١١١١ للميلاد.

وتنقسم حياة الغزالي إلى مرحلتين يوافقهما بنحو ما شخصان مختلفان[١]. فإلى حدود سنة ٤٨٨ للهجرة (١٠٩٥) من التاريخ الميلادي كان الغزالي فيلسوفاً، وقد صنف [خلال هذه الفترة] خاصة مصنفاً فلسفياً تكاد نظرياته تكون في كل جزئياتها مطابقة للنظريات التي قال بها ابن سينا. والغزالي هذا، الفيلسوف الأفلاطوني المحدث، هو الوحيد الذي عرفته المدرسية اللاتينية. وفعلاً فإن مصنفه الفلسفي (المقاصد) قد نقله دومنيك جندسالفي إلى اللاتينية قبل منتصف القرن الثاني عشر[٢].

(1) Baron Carra de Vaux, Gazali, Paris, 1902; pp. 40 - 41.

(2) Logica et Philosophia Algazelis Arabis. (Fol. sign. a2, col. a) Petrus Lichtenstein Coloniensis Germanus: ex oris Erweruelde oriundus Ad laudem et honorem dei summi tonantis; et ad Commune bonum seu utilitatem, summis cum vigiliis laboribusque hoc preclarum in lucem opus prodire fecit Anno Virginei partus MDVI Idibus Februaiis sub =

وفي سنة ٤٨٨ للهجرة استحالت [عقيدة] الغزالي بمعنى كلمة استحالة [العقيدة] التي أُطلِقَتْ فيما بعد على باسكال. فتخلى فجأة عن حلقته العلمية وأسرته والعالم لكي يحيا حياة الزهد. وعندئذ وجه نشاطه الفكري ضد الفلسفة التي كان قد عَلَّمَها. وشرع في تهديم أسس النظريات التي تناقض الأصول الإسلامية فكتب مؤلفه (تهافت الفلاسفة)، أو تهفيته للفلاسفة الذي سيحاول ابن رشد دحضه بتأليف كتاب (تهافت التهافت) أو تهفيت التهفيت.

ونحن سنقتصر الآن على عمل الغزالي الفيلسوف الذي سيشد اهتمامنا ونحاول مقارنته بعمل الكندي والفارابي وابن سينا، ثم بعد ذلك سنعود إلى الغزالي خصيم الفكر الأفلاطوني المحدث.

ويقدم الأفلاطونيون المحدثونَ المسلمون - مثل الأفلاطونيين المحدثينَ اليونان وهم ورثتهم المباشرون - ميتافيزيقا تمتزج فيها تعاليم أرسطو بتعاليم أفلاطون. والتأليف بين هذين الفكرين كان من المفروض أن يبدو لهم أيسر تحقيقاً خاصة، وقد مهدت لهم الأعمال التي حاول فيها حكماء مدرسة الإسكندرية ومدرسة أثينا تحقيقه. وبعض هذه الأعمال قد بلغت إليهم، وهي أعمال مليئة بالنظريات الأفلاطونية ومنسوبة إلى أرسطو. ومن أمثالها هذا المصنف الموسوم بأثولوجيا أرسطو الذي نقله إلى العربية ابن ناعمة الحمصي حوالي سنة ٨٤٠ وراجع ترجمته الكندي بنفسه. لذلك فعندما ألَّف الفارابي

= hemispherio Veneto. Incipit Logica Algazelis.. (fol. sign. c, col. a.). Petrus Lichtenstein.. Incipit liber philosophie Algazelis translatus a Magistro dominico archidiacono secobiensi. apud toletum ex arabico in latinum. Colophon: Ad Laudem dei altitonantis summi creatoris comnium: et ad commune bonum seu utilitatem. Explicit opus logice et philosophie Algazelis arabis nu perrime impressum ingenio et impensis Petri Lichtenstein Coloniensis Anno virginei partus 1506 Idibus februariis sub hemispherio Veneto.

اكتفى السيد كرا ده فو، في مؤلفه حول الغزالي، بالإشارة (ص ٥١) إلى أن هذا المصنف اللاتيني الذي كان شديد التأثير في المدرسية المسيحية، هو نقل لكتاب مقاصد الفلاسفة. وأهمل التعرض إلى نظريات الغزالي وتأثيرها في المدرسية المسيحية.

كتابه حول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو - الجمع بين رأيي الحكيمين - كان الكثير من النظريات التي تنسب إلى أرسطو ويوفق بينها وبين تعاليم أفلاطون مستمدة من أثولوجيا أرسطو[١] .

أمّا مدى ما حصل لفلاسفة الإسلام من مغالطة حول فكر أرسطو الحقيقي من جراء هذه المصنفات المنحولة، فإننا نستطيع معرفته بوساطة ما كتبه الفارابي حول الجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو[٢] : فنحن مثلاً نقرأ في الجمع

(1) Baron Carra De Vaux, Avicenne, pp. 133 - 144.

(2) Ìâî ÓÅú úÍíÌÃ àÌïÓ úïîàõ Ãõ úÍäÍÒìè úòûõè¤
Alfarabi's philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Hand schriften herausgegeben von Dr Friedrich Dieterici, Leiden, 1890.

وهو منقول إلى الألمانية مع الأعمال الأخرى للمجموعة نفسها في:

ALFARABI'S philosophische Abhandlungen, aus dem Arabischen ubersetst von Dr Fr. Dieterici. Leiden, 1892.

وتتضمن المجموعتان المصنفات التالية للفارابي:

أ) الجمع بين رأيي الحكيمين

a) Lharmonie entre Platon et Aristote

ب) رسالة في أغراض ما بعد الطبيعة

b) Le traité des tendances de la Métaphysique d'Aristote, par le second Maitre (Die Abhandlung von den Tendansen der Aristotelischen Metaphysik von dem zweiten Meister).

ت) رسالة في العقل

c) Sur les significations du mot: Intelligence (Ueber die Bedentungen des Worts ((Intellect)) ((Vernunft))).

ث) رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة

d) Traité d'Abou Nasr sur les études qui sont nécessaires pour préparer à la (Abhandlung des Abu Nasr uber die notwendigen. Vorstudien der Philosophie)..

ج) عيون المسائل

e) Les problèmes fondamentaux d'Abou Nasr Alfarabi (Die Hauptfragen von Abu Nasr Alfarabi).

ح) فصوص الحكمة

f) Les sceaux de la doctrine de la Sagesse (Die Pelschafte des Weisheitslehre). =

بين رأيي الحكيمين[١] «ومن نظر في أقاويله [أرسطو] في الربوبية في الكتاب المعروف بأثولوجيا لم يشتبه عليه أمره في إثباته الصانع المبدع لهذا العالم». ونجد فيه كذلك[٢] : «[أن أرسطو] بيَّن في كتاب أثولوجيا أن الواحد موجود في كل كثرة».

ومثل هذه الأخطاء التي تنسب إلى أرسطو الأصول اليهودية والمسيحية أو تعاليم أفلوطين تحجب وتخفي بصورة غريبة عن أعين حكماء الإسلام، المذهب الذي قال به أرسطو فعلاً. ولكن هذا المذهب كان يبدو بصورة مؤكدة، لكون هذا الحجاب، أجمل بكثير وأكثر قابلية مما لو ظهر سافر الوجه، إذ هم عندئذ يصدهم عدم التوافق الصارم بين المشائية ولاهوت التوراة والقرآن. وما كان لأرسطو أبداً أن يحظى بمثل هذه المكانة التي نالها عند المفكرين العرب واليهود والمسيحيين لو لم تنسب إليه ثمرة المجهود التوفيقي الذي بذله الأفلاطونيون المحدثون تحت اسم أثولوجيا أرسطو وكتاب الأسباب (أو الخير المحض).

❊ ❊ ❊

خ) جواب المسائل

g) Réponses d'Alfarabi à quelques questions qui lui ont été posées = (Antowrten Alfarabi's auf einzelne vorgelegte Fragen).

د) رسالة ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم

h) Remarques d'Abou Nasr sur les jugements vrais et sur les jugements faux de l'Astrologie (Bomerkungen des abu Nasr uber die rietigen und falschen astronomischen Entscheide).

ذ) ما قاله القفطي في الفارابي

I) Sur Alfarabi par Al Kifti (Ueber Alfarabi von Al-Kifti).

وستعتمد في الاستشهادات التي نوردها، على الترجمة الألمانية.

(1) Alfarabi's Abhandlungen, p. 37.

(2) Alfarabi's Abhandlungen, p. 38.

٢

نظرية العقل الإنساني

وهكذا إذن فإن كتاب أثولوجيا أرسطو وكتاب الأسباب اللذين شرحهما بالتعاقب كل من الفارابي وابن سينا والغزالي يمثّلان بالإضافة إلى مؤلفات أفلاطون وأرسطو وشروح الإسكندر الأفروديسي وثمسطيوس ويوحنا النحوي وسمبليسيوس، مصادر فلسفة العرب الأفلاطونية المحدثة. وسنكتفي بعرض سريع لبعض أطروحات هذه الفلسفة فنقتصر تقريباً على المؤلفات التي كانت بحوزة المدرسية اللاتينية لمعرفة هذه الفلسفة، وبذلك تبدو لنا هذه الفلسفة على الشكل نفسه الذي بدت عليه لمسيحيي القرون الوسطى.

سنهتم، في المقام الأول، بنظرية العقل الإنساني. لقد خصص الكندي لهذه النظرية رسالة[1] ترجمها جيرار الكرموني إلى اللاتينية خلال النصف الثاني من القرن الثاني عشر. وعنوان هذه الترجمة: مقالة الكندي في مقاصد القدامى حول العقل. لكن ترجمة أخرى تقتصر على هذا العنوان: في العقل.

إن الموضوع الذي يعالجه الكندي هو عرض وجيز لما كان عليه رأي أفلاطون وأرسطو حول العقل. لكن ما يعرضه ليس هو في الحقيقة مذهب أفلاطون ولا هو مذهب أرسطو [في العقل]، بل هو نظرية الإسكندر الأفروديسي. فهو يقول لنا[2] : «العقل على أربعة أنواع: الأول منها العقل

---

(1) Die philosophiscen Abhandlungen des ja'qub Ben Ishàq Al-Kindi, zum ersten male herausgegcben von Dr. Albino Nagy. Munster, 1897 (Beitrage zur Geschichte des Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Clemens Baeumker und G. von Hertling, Bd. II, Heft V).

(2) Al Kindi, De ratione, éd. Nagy, p. 1.

الذي يبدأ بالفعل أبداً، والثاني العقل الذي بالقوة وهو للنفس، والثالث العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل، والرابع العقل الذي نسميه الثاني (البرهاني)(*) وهو يمثل العقل بالحس لقرب الحس من الحي (الحق)(**) وعمومه له أجمع».

إن العقول الثلاثة الأولى التي ذكرها الكندي توافق تمام الموافقة العقل الفعال والعقل الهيولاني والعقل المستفاد التي عالجها الإسكندر. أما العقل البرهاني(*) فليس هو شيء آخر غير النفس الحاسة. وكان الشارح اليوناني قد أشار إلى هذه النفس مع العقول الثلاثة دون أن يطلق عليها اسم عقل.

كما أن الفيلسوف العربي يحاذي عن قرب ما قاله الإسكندر واصفاً دور مختلف العقول وعلائقها بحيث لا حاجة بنا إلى إيراد أقواله. ولنكتف بملاحظة أنه يلح، محاذاة لقدوته، على الفرق الموجود بين النفس والعقل الفعال، إذ يقول[1] : «فإذن النفس عاقلة بالقوة وخارجة بالعقل الأول إذا باشرته إلى أن تكون عاقلة بالفعل. فإنها إذا اتحدت الصورة العقلية بها لم تكن هي، والصورة العقلية متغايرة لأنها ليست بمنقسمة فتتغاير. فإذا اتحدت بها الصورة العقلية فهي والعقل شيء واحد فهي عاقلة ومعقولة، فإذن العقل والمعقول شيء واحد من وجهة النفس. فأما العقل الذي بالفعل أبداً المخرج النفس إلى أن تصير بالفعل عاقلة بعد أن كانت عاقلة بالقوة فليس هو ومعقوله شيئاً واحداً فإذن المعقول في النفس والعقل الأول من جهة العقل الأول ليس بشيء واحد. فأما من جهة النفس فالعقل والمعقول شيء واحد».

إن معرفة الصورة المعقولة هي في النفس أثر يحدثه العقل الأول، لكن ذلك لا يكفي لكي تصبح النفس باتحادها مع الصورة المعقولة التي تدركها واحدة مع العقل الأول.

ولكن، من جهة ثانية، ما هذا العقل الذي هو بالفعل دائماً، هذا العقل

(1) Al Kindi, Op. laud., éd. pp. 6 - 7.

الأول؟ إن الكندي لم يشرح ذلك في رسالته القصيرة (في العقل) ولم يشرح النتائج التي يمكن أن تنجر عنه نظرية العقل المفارق بالإضافة إلى خلود النفس.

وتحت عنوان (في العقل) أو (في العقل والمعقول) عرف العصر الوسيط المسيحي المصنف الذي أطلق عليه الفارابي بنفسه اسم: (في معاني العقل المختلفة). ويحدد هذا العنوان الأخير بدقة الموضوع الذي قصده الفيلسوف العربي، إذ كان قصده أن يبيّن المعاني المختلفة التي لهذه الكلمة في مختلف مؤلفات أرسطو(*).

لذلك فكلما وجد الفارابي كلمة العقل هذه في غضون مصنفات أرسطو مصحوبة بصفة جديدة اعتبر ذلك دليلاً على وجود معنى جديد لهذه الكلمة، ومن ثم على وجود عقل جديد. فأفضى به ذلك إلى تعقيد المذهب المشائي من دون موجب. من ذلك مثلاً أننا نجد في كتاب النفس [لأرسطو] هذه العبارات الأربع: (أي العقل بالقوة - العقل بالفعل - العقل الفعال - والعقل المستفاد) فلم يتردد مؤلفنا من القول بأنها تفيد أربعة عقول مختلفة[١] : العقل بالقوة، والعقل بالفعل، والعقل الفعال، والعقل المستفاد.

والفارابي، بتسليمه بوجود أربعة عقول مختلفة، يقترب من فلسفة الكندي، لكن التماثل بين نظريتيهما لا يذهب بعيداً فالفارابي ينفصل عن كل أولئك الذين شرحوا أرسطو قبله على النحو التالي.

فقد سيطر على مختلف شراح أرسطو [قبل الفارابي] الميل إلى جعل نظرية العقل شبيهة بالنظرية المشائية في الجوهر، والميل إلى العثور على مماثلات شبيهة بالنظرية المشائية في الجوهر، الميل إلى العثور على مماثلات للمادة والصورة والمؤلف منهما في العقل. لذلك تراهم قد اعتبروا العقل المستفاد كالحاصل من اتحاد العقل الفعال والعقل المنفعل. وهذا القصد كان شديد الوضوح في نظرية ثمسطيوس.

---

(1) Alfarab'is Abhandlungen, p. 66.

أما رأي الفارابي فهو مغاير لذلك تمام المغايرة؛ فليس لأي من العقول الأربعة التي يعتبرها، بالإضافة إلى أي عقلين آخرين، نسبة المركب الجوهري إلى المادة والصورة. بل إن هذه العقول تتوالى بكيفية تجعل كل واحد منها يؤدي دور الصورة بالإضافة إلى الذي هو دونه مباشرة ودور المادة بالإضافة إلى الذي هو فوقه مباشرة.

ولنَنْظُر أوّلاً الخصائص التي تعرف العقول الأربعة وترتبها[1] «فالعقل الذي هو بالقوة هو نفس أو قوة من قوى النفس». وبكل يقين فإن الفارابي، يقصد بهذه الكلمات التوكيد على أن العقل بالقوة متصل بالجسم: لذلك فهو يواصل قائلاً: «[العقل الذي هو بالقوة] شيء مادته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها».

إن الصور المتصلة بالمادة، في مختلف الكائنات القابلة للكون والفساد، تمثل المعقول[2] لكن هذه الصور تظل طوال اتصالها بالمواد التي هي موضوعاتها خارج النفس معقولة بالقوة فقط، ولكي تصبح معقولة بالفعل، لابد أولاً أن يفصلها التجريد عن المواد التي تحملها.

لكن هذه الصور لا يمكن لها أن توجد دون أن تحل في موضوع ما أو في مادة[3] ، لذلك فلابد لها، بعد أن يفصلها التجريد عن موادها خارج النفس، أن تجد مادة جديدة تقبلها حتى تبقى موجودة، والعقل المنفعل هو الذي يمدها بهذه المادة. وبعد أن يقبلها العقل المنفعل تكون هذه الصور معاني وتصورات يمثل مجموعها المعقول الذي بالفعل.

وإذن فإن لهذه الصور عينها ضربي وجود[4] : أحدهما متقدم على التجريد

---

(1) Alfarabi's Abhandlungen, p. 66.
(2) Alfarabi's Abhandlungen, pp. 68 - 69.
(3) Alfarabi's Abhandlungen, pp. 66 - 67.
(4) Alfarabi's Abhandlungen, p. 69.

حيث تكون حالة في المواد التي توجد خارج النفس وتمثل المعقول بالقوة، والثاني متأخر عن التجريد حيث تمثل هذه الصور المعقول بالفعل وهو صورة موضوعها ومادتها[١] العقل بالقوة. «فإذا حصلت فيها صور الموجودات... صارت تلك الذات عقلاً بالفعل... فإنها معقولات بالفعل وعقل بالفعل شيء واحد بعينه... فإذن معنى أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه ولمعنى واحد بعينه»[٢] .

وإذن فالعقل بالفعل لا يختلف عن المعقول بالفعل أعني عن جملة الصور التي يقبلها العقل بالقوة على منوال قبول المادة لها. لذلك نستطيع أن نقول: «والعقل بالفعل صورة لتلك الذات [العقل المنفعل] وتلك الذات [العقل المنفعل] شبه مادة»[٣] .

وليست المعرفة التي ذكرناها إلا درجة أولى من المعرفة إذ يتلو هذه الدرجة درجة أخرى. ففي الدرجة الأولى يتكون المعقول بالقوة من جملة الصور الحالة في المادة. أما في الدرجة الثانية فإن ما يمثل المعقول بالقوة هو الصور التي قبلها العقل بالقوة أعني تلك الصور التي تكون منها المعقول بالقوة الخاص بالمعرفة التي من الدرجة الأولى، أعني في عبارة واحدة العقل بالفعل. ويستطيع العقل بعملية أرفع من تلك التي وصفناها أن يتصور الصور بما هي قد صارت بعد صوره وأن يعقلها من حيث هي بعد معقولة بالفعل وأن يتأمل معقولاته الخاصة به.

إن المعقول بالقوة والمعقول بالفعل لهما في الدرجة الأولى من المعرفة ضربا وجود مختلفان[٤] . فالمعقول بالقوة يتألف من صور لها وجود حقيقي في المواد التي خارج النفس، والمعقول بالفعل جملة من الصور التي لها وجود داخل

(1) Alfarabi's Abhandlungen, p. 67.
(2) Alfarabi's Abhandlungen, p. 68.
(3) Alfarabi's Abhandlungen, p. 72.
(4) Alfarabi's Abhandlungen, pp. 71 - 72.

النفس، وجود تصوري. وكان لابد للتجريد أن يتدخل لكي يصبح المعقول بالقوة معقولاً بالفعل.

[أما] في المعرفة التي من الدرجة الثانية فإن المعقول بالقوة مؤلف بعد من مفهومات وهو في النفس وله وجود عقلي خاص بحيث إن المعقول بالقوة والمعقول بالفعل لهما هنا، ضرب وجود واحد ولا يستدعي الانتقال من الأول إلى الثاني عملية تجريد. «فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي بالفعل صار العقل الذي نقول أولاً إنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد».

ونستطيع أن نقول تلخيصاً لتعليم الفارابي هذا: إن العقل بالفعل يعلم المعقولات التي أحدثها التجريد مباشرة انطلاقاً من الإدراكات الحسية وأن العقل المستفاد يستخرج من هذه المعقولات معقولات أعم وأرق.

وتؤدي هذه التصورات الأعم والأرق بالإضافة إلى العقل بالفعل الدور الذي تؤديه المعقولات الناتجة مباشرة عن التجريد بالإضافة إلى العقل بالقوة: فهي تؤدي دور الصورة. وإذن نستطيع أن نقول[١] : «ويكون العقل المستفاد شبيهاً بالصورة للعقل الذي بالفعل والعقل الذي بالفعل شبه موضوع ومادة للعقل المستفاد».

وهكذا فإنه يبدو أن المعقولات التي يستخرجها التجريد مباشرة من معطيات الإدراك الحسي الخارجي والمعقولات التي يولدها الفكر من معقولاته تمثل الإحصاء المستوفي لكل ما يمكن أن نتصوره [من مكونات العقل]. وإذن يبدو أن لا حاجة بنا للتسليم بوجود أي عقل آخر فوق العقل المستفاد. لكن الفارابي يريد أن يجد عقلاً رابعاً هو العقل الفعال، العقل الفاعل. وإليك طريقته في التوصل إليه[٢] .

---

(1) Alfarabi's Abhandlungen, p. 72.

(2) Alfarabi's Abhandlungen,pp. 71 - 72.

فخارج نفسنا توجد حقائق هي صور خالية من المادة، وهذه الصور لا تحتاج حتى تصبح معقولة إلى عملية تجريد، بل هي معقولة بصورة مباشرة. ويمكن أن تعلم في ذاتها: «[وهذا بعينه ينبغي أن يفهم في التي] هي صورة لا مواد لها» إنها إذا عقلت كان وجودها في أنفسها هو وجودها وهي معقولة لنا...

«وتلك الصور إنما يمكن أن تعقل على التمام بعد أن تحصل المعقولات كلها معقولة بالفعل أو جلها ويحصل العقل المستفاد. فحينئذ تحصل تلك الصور معقولة فتصير تلك وكأنها صور للعقل من حيث هو عقل مستفاد، والعقل المستفاد شبيه بموضوع لتلك ويكون العقل المستفاد شبيهاً بالصورة للعقل الذي بالفعل والعقل الذي بالفعل شبه موضوع ومادة للعقل المستفاد».

ومثلما يصير العقل بالقوة عقلاً بالفعل عندما يقبل الصور التي استخرجها التجريد من الأجسام الخارجية، فإن العقل بالفعل يصبح كذلك عقلاً مستفاداً عندما تنضاف إليه الصور التي انتزعها من تصوراته الخاصة به. وكذلك يصبح العقل المستفاد عقلاً بالفعل عندما يعقل الصور التي هي بطبعها خالية من المادة. وإذن فهذه العبارة «ما هو العقل الفعال في أنفسنا» تفيد فقط هذه الصور الخالية من المادة كما هي معقولة لنا.

ويتضح مما سبق أنه يوجد شبه كبير بين العقل الفعال كما هو فينا والعقل المستفاد والعقل بالفعل. فالعقل الفعال «هو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد»[1] . «والعقل الفعال من نوع العقل المستفاد»[2] ، تلك هي العبارات التي يحب الفارابي استعمالها معاينة لهذا التشابه.

لكن العقل الفعال لا يوجد في أنفسنا فقط، بل هو موجود كذلك في ذاته: إنه أحد الموجودات التي يتألف منها العالم. وفعلاً فلنذكر بهذا المبدأ الذي

(1) Alfarabi's Abhandlungen, p. 73.
(2) Alfarabi's Abhandlungen, p. 75.

أشرنا إليه قبل قليل[١] «[فالمعقولات] التي هي صور لا مواد لها إنها إذا عقلت كان وجودها في أنفسها هو وجودها وهي معقولة لنا». فنستنتج من ذلك أن مجموعة الصور التي لا مواد لها والتي يمكن للنفس أن تعرفها يجب النظر إليها من ناحيتين: كما هي في أنفسنا من ناحية أولى، وكما هي في ذاتها في الخارج من ناحية ثانية. لكن هذين الاعتبارين لا يوافقهما وجودان مختلفان: بل إن هذه المجموعة من الصور هي في الحالتين مطابقة لذاتها وبالكيفية نفسها وهي تمثل العقل الفعال نفسه.

والفرق الوحيد الذي يجب إثباته هو التالي: فالوجود الذي للعقل الفعال في ذاته بصورة دائمة لا يكون له في أنفسنا إلا وجود مؤقت عند تعقلنا للصور التي لا مواد لها.

وإذن فعندما نعقل هذه الصور نستطيع أن نقول: إن العقل الفعال يوجد فينا ونستطيع أن نقول كذلك بأننا نتلقى هذه الصور من العقل الفعال الموجود في الخارج. وهاتان العبارتان متطابقتان نظراً إلى أن هذه الصورة لها بكيفية واحدة الوجود نفسه، سواء فينا أم في الخارج: «فالقول في الذي هو منا بالفعل عقل والذي هو فينا بالفعل عقل هو القول عينه في تلك الصور التي ليست في مواد ولا كانت فيها أصلاً. فإن الوجه الذي نقول فيما هو فينا بالفعل عقل إنه فينا فعلى ذلك المثال ينبغي أن يقال في تلك: إنها في العالم»[٢] .

لقد أدى بنا تحقيق سلم العقول إلى إيجاد ترتيب للصور التي يمكن أن تعلمها نفسنا[٣] . وضمن الصور التي لم تتصل قط بالمواد نجد تدرجاً نازلاً من الصور التي تكون العقل الفعال إلى الصور التي تكون العقل المستفاد. لكن تنازل

---

(1) Alfarabi's Abhandlungen,pp. 71 - 72.

(2) نجد في النص الألماني (ص ٧٢) عبارة بالفعل (tatige Intellect) عوضاً عن العقل الفعال (٢٦) (actuelle Intellect) وتزيل قرائن النص هذا الخطأ.

(3) Alfarabi's Abhandlungen, pp. 72 - 73.

الصور لا يقف عند هذا الحد. فنحن نجد دونها صور العقل بالفعل ثم الصور التي تكون قوى النفس ثم الصور الحالة في الطبيعة. وهكذا لا تنفك الصور عن الانحطاط إلى أن نصل إلى صور العناصر الأربعة التي هي أدنى الصور جميعاً.

إن هذا الانشغال الدائب بترتيب الموجودات وتنضيدها حسب سلم يتصاعد من المادة الأولى إلى الإله هو عينه النزعة الغالبة على الأفلاطونية المحدثة اليونانية. فقد أفضى هذا الميل ببرقلس إلى أكثر التفريعات تحكماً وتعقيداً. وهذا الانشغال يساور الفارابي كذلك، ومن ثم فهو سينتقل إلى الأفلاطونية المحدثة العربية كلها.

كما أن الفارابي يستوحي من المذهب الأفلاطوني المحدث كل ما سيقوله لنا حول وجود العقل الفعال في العالم حيث نجد آثاراً من أثولوجيا أرسطو أكثر مما نجد فيه من تعاليم أرسطو أو الإسكندر الأفروديسي.

فعدة العقول بالقوة والعقول بالفعل والعقول المستفادة بعدة البشر. لكن الأمر يختلف بالنسبة إلى العقل الفعال: فلا يوجد في العالم إلا عقل فعال واحد لا يستطيع أن ينقسم إلى أشخاص مختلفين: «وليس يستنكر أن يكون العقل الفعال وهو غير منقسم أو تكون ذاته أشياء غير منقسمة يعطي المادة أشياء ما في جوهره فلا تقبله إلا منقسماً...

«أو نقول إن هذه كلها هي في العقل الفعال بالقوة وليس ينبغي أن يفهم من قولنا بالقوة هاهنا على أن العقل الفعال في قوته أن يقبل الصور فتصير فيه في المستقبل، بل نعني أن له قوة أن يجعلها في المادة صوراً، وهذه هي القوة على أن يفعل في غيره، فإنه هو الذي يجعلها صوراً في المواد»[1] .

كما أنه بفضل عملية هذا العقل الفعال يقبل العقل المنفعل الصور المجردة التي تنقله من القوة إلى الفعل: «ونسبته [العقل الفعال] إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة مادامت في ظلمة فإن البصر إنّما

(1) Alfarabi's Abhandlungen,pp. 76 - 77.

يكون بصراً بالقوة مادام في ظلمة ومعنى الظلمة هو الشفيف بالقوة وعدم الشفيف بالفعل ومعنى الإشفاف هو الاستنارة عن محاذاة منير، فإذا حصل الضوء في البصر وفي الهواء وما جانسه صار البصر بما حصل فيه من الضوء بصراً بالفعل وصارت الألوان مرئية بالفعل»[١].

وإذن فكما أن الشمس بضوئها تجعل الألوان التي لم تكن مرئية في الظلمة إلا بالقوة مرئية بالفعل، وكذلك كما أنها تعطي الرؤية للعين التي ليس لها في الظلمة إلا ملكة الإبصار بالقوة يحول العقل الفعال المعقول بالقوة إلى معقول بالفعل فيجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل.

لكن عمل العقل الفعال لا يقتصر على تكوين العقل بالفعل، بل إنه كذلك هو الذي يحتم على العقل بالفعل أن يصير عقلاً مستفاداً. «فإنه [العقل الفعال] هو الذي يجعل صوراً في المواد ثم يتحرى أن يقربها من الفارقة قليلاً قليلاً إلى أن يحصل العقل المستفاد فيصير عند ذلك جوهر الإنسان أو الإنسان بما يتجوهر به أقرب شيء إلى العقل الفعال. وهذه هي السعادة القصوى والحياة الآخرة وهي أن يحصل للإنسان آخر شيء يتجوهر به وأن يحصل له كماله الأخير وهو أن يفعل آخر ما يتجوهر به فعل آخر ما يتجوهر به وهذا معنى الحياة الآخرة. وإذا كان فعله ليس في شيء آخر خارج عن ذاته وأن يفعل هو أن يوجد ذاته فيكون ذاته وفعله وأن يفعل شيئاً واحداً بعينه. فحينئذ ليس يحتاج في قوامه إلى أن يكون البدن مادة له ولا أيضاً يحتاج في شيء من أفعاله أن يسترفد بفعل قوة نفسانية في جسم»[٢].

لم يقل الفارابي في هذا الوصف للحياة في السماء أن العقول المستفادة لمختلف البشر تفقد شخصيتها وتتَّحدُ في عقل واحد، وهو لا يبدو مسلماً بأنها تتحد جميعاً في العقل الفعال الذي هو وحده بريء من العدم، بل يبدو أن الفارابي يسلم لها فعلاً بالخلود بما هي عقول مستفادة ومن ثم لمذهب أثولوجيا أرسطو.

(1) Alfarabi's Abhandlungen,pp. 73 - 74.
(2) Alfarabi's Abhandlungen, p. 77.

ولكن مهما علا العقل الفعال فإنه ليس أول الأسباب الفاعلة في هذا العالم السفلي.

إن الفقرة التي يقول فيها الفارابي هذا الكلام جديرة بأن نثبتها كاملة[١] «وأما أن العقل الفعال موجود فإنه بيّن في كتاب النفس. وظاهر أن العقل الفعال ليس يفعل دائماً، بل يفعل حيناً ولا يفعل حيناً، فإذن يلزم ضرورة أن يكون من الشيء الذي يفعله أو من الذي فيه يفعل على نسب مختلفة. فهو يتغير من نسبة إلى نسبة، فإن كان ليس دائماً على كماله الأخير فهو ليس إنما يتغير من نسبة إلى نسبة فقط، بل يتغير في ذاته إذ كماله الأخير هو في جوهره. فهو إذن في جوهره حيناً بالقوة وحيناً بالفعل، فالذي هو لها بالقوة مادة ما هو لها بالفعل، غير أنّا قد وصفنا أنه مفارق لكل مادة. فإذا كان كذلك فهو دائماً على كماله الأخير وهو باضطرار تغير من نسبة إلى نسبة، فإذن ليس النقص في ذاته بل إما ألا يصادف دائماً الشيء الذي فيه يفعل بألّا يجد المادة والموضوع الذي فيه يفعل موطأ، وإما أن يكون له عائق من خارجه فيزول، أو الأمران جميعاً.

فمن ذلك يتبين أنه ليس فيه كفاية في أن يكون هو المبدأ الأول لجميع الموجودات إذ كان يفتقر إلى أن يعطي مادة فيها يفعل وإلى أن يزال عائقه. فإذا ليس في ذاته وجوهره كفاية في إعطاء جميع الأشياء ففي جوهره إذن نقص عن إعطاء كثير من الموجودات، وما في جوهره نقص فليس فيه كفاية في أن يكون وجوده بنفسه من غير أن يكون لوجوده مبدأ آخر وأن يكون هناك سبب آخر يرفده في إعطاء المادة التي فيها يفعل.

وظاهر أن الموضوعات التي فيها يفعل العقل الفعال هي إما أجسام وإما قوى في أجسام متكونة فاسدة. وقد تبين في كتاب الكون والفساد أن الأجسام السمائية هي الأقسام الفاعلة الأولى لهذه الأجسام فهي إذن تعطي العقل الفعال المواد والموضوعات التي فيها يفعل».

---

(1) Alfarabi's Abhandlungen, pp. 77 - 79.

ها نحن ذا قد وصلنا إلى مستهل النظرية التي سيحررها الفارابي حول الأجرام السماوية ومحركاتها. ولكن قبل أن نشرع في عرض هذه النظرية علينا أن ننظر فيما آل إليه تعليم الفارابي حول العقل الإنساني عند أخلافه [من فلاسفة الإسلام].

فهذا التعليم تلقاه ابن سينا والغزالي وحفظاه بأمانة. إذ يبدو أن عملهما قد اقتصر على توضيح غوامضه وتدعيم بعض إثباتاته المشكوك فيها.

ولنقرأ أولاً ما يقوله ابن سينا في مصنفاته[1] : «إن ما يميز الكائنات الحية الناطقة عن غير الناطقة هو قدرتها على إدراك الصور المعقولة وتسمى هذه القوة نفساً ناطقة. وقد درج الآن تسميتها بالعقل الهيولاني أعني العقل بالقوة أو العقل الممكن. وذلك لما لها من شبه مع المادة الأولى »(*).

إن المطابقة التي يثبتها ابن سينا بين هذه الأسماء الثلاثة: النفس الناطقة والعقل بالقوة والعقل الهيولاني تكشف بعد عن تأثير أثولوجيا أرسطو.

وسيتضح هذا التأثير عمّا قريب بأكثر جلاء. فابن سينا يردف قائلاً: «وتوجد هذه القوة للنوع الإنساني. وليس في هذه القوة بذاتها أي صورة ولا أي نوع معقول»(**).

وتحدث الصور المعقولة في هذه النفس بطرق ثلاث مختلفة: «الأولى هي

(1) Avicenne philosophi proeclarissimi ac medicorum principis. Compendium de anima. - De mahad. I. de dispositione seu loco ad quem revertitur homo, vel animla eius post mortem. - Aphorismi de anima. - De diffinitionibus et quoesitis. - De divisione scientiarum. Ab Andrea Alpago Bellunensi philosopho, ac medico, idiomatisque arabici peritissimo, ex arabico in latinum versa. Cum expositionibus ejusdem Andreae collectis ab auctoribus arabicis. Omnia nunc primum in lucem aedita. Venetiis apud luntas MDXLVI. - Avicenne Compendium de anima, cap. VIII, fol. 23, r.

فيض أو إلهام ذو مصدر إلهي، دون تعليم ودون اكتساب من مصدر حسّي. وهكذا تحصل معرفة المبادئ الأولى...

والثانية اكتساب بوساطة الاستدلال النظري والعقل البرهاني، وبهذه الصورة تحصل في النفس الأنواع المعقولة التي هي موضوع المنطق.

وأخيراً فإن هذه القوة التي تدرك هذه الأنواع معقولة تكتسب أحياناً صوراً أو أنواعاً معقولة عن طريق الحس بواسطة استعداد ما فطري وطبيعي فيها[١].

ولا يصير العقل بالقوة[٢] عقلاً بالفعل إلا بحصول الأنواع المعقولة، وهو ينتقل إلى الفعل عندما تحصل فيه هذه الأنواع وتتحد به. وفي الوقت نفسه يوصل العقل الفعال هذه الأنواع إلى الفعل ويصيرها موجودة بالفعل. لذلك نقول: إن العقل بالفعل هو في الوقت نفسه العاقل والمعقول»[*].

فالعقل بالقوة «بما هو مجرد جوهر عقلي يوجد فقط عند أصغر الأطفال حين يكونون خالين من كل صورة أو نوع معقول. ثم تأتي بعد ذلك معرفة المبادئ الأولى دون إعانة أي علم أو برهان. ولا يخلو الأمر من إحدى الحليتين التاليتين: فإما أن معرفة هذه المبادئ الأولى تحدث بوساطة الحواس والتجربة أو تحدث بوساطة الفيض الإلهي الذي يتصل بالنفس إما بصورة متصلة أو بصورة منفصلة»[٣] [**].

ويبين ابن سينا أن التجربة الحسية لا تستطيع أن تعطي النفس الأنواع المعقولة الأولى بإطلاق. فلم يبق إلا أن العقل يقبلها بواسطة (إلهام) ذي مصدر إلهي: «وهكذا فإن ما هو أول في العقل يستفاد من الفيض الإلهي الذي يتصل بالنفس الناطقة التي تتصل به»[***].

وما إن يجعل هذا الاتصال بالفيض الإلهي النفس الناطقة حائزة على

(1) Avicenne, loc, cit., fol. 23, verso.
(2) Avicennc, loc, cit., fol. 24, verso.
(3) Avicenne, Compendium de animam cap. X, fol. 33, r et v.

التصورات المعقولة الأولى والمبادئ الأولى حتى تصبح النفس ناطقة بالفعل. وعندئذ يمكن لفعلها أن يُضيف إلى رصيدها المعقول الذي أعطي لها في البداية.

وفعلاً فإن للعقل خاصية جمع كثير من المعقولات أو تقسيم أحد المعقولات بوساطة التحليل والتركيب»(١) (*).

وهكذا تستعمل المعرفة النظرية المعرفة الحدسية التي استمدتها النفس الناطقة في البداية من الإلهام الإلهي.

كما أن النفس الحاسة مليئة بإدراكات حسية قبلتها بوساطة أعضاء مختلفة [الحواس]، والعقل له القدرة على تحويل هذه الصور أو الإدراكات(٢) وتخليصها مما فيها من مادة واستخراج المعقولات التي توجد فيها.

إن عمل التجريد الذي يستخرج به العقل صوراً معقولة من التجربة الحسية وعمل التركيب أو التحليل الذي يؤلف به المعقولات التي توجد بعد فيه ويفككها يمثلان العمليتين اللتين تواصل النفس بفضلهما عند جميع البشر الحصول على المعارف، بعد أن نقلها الاتصال بالعقل الإلهي من القوة إلى الفعل وأعطاها حدس المبادئ الأولى: «لكن قيام الليل الطويل والاتصال القريب بالعقل الكوني أعطى للقوة العقلية عند بعض البشر استعداداً جعل النفس الناطقة عندهم لا تحتاج إلى المعرفة وزيادة العلم إلى أي استدلال نظري ولا إلى أي تأمل. ويسمى هذا الاستعداد قدسية والنفس الحاصلة عليه تسمى روحاً قدسياً. وهذا اللطف والشرف لا ينالهما إلا الأنبياء والرسل الذين بيدهم النجاة»(٣) (**).

وإذا ما استثنينا هؤلاء الأفذاذ من البشر الذين رفعتهم معرفتهم الحدسية للحقيقة فوق منزلة الإنسان النوعية، فإن النفس الناطقة لا تقبل بوساطة

---

(1) Avicenne, Compendium de animam cap. VIII, fol. 24, verso.
(2) Avicenne, loc, cit., fol. 24, verso.
(3) Avicenne, loc, cit., fol. 24, verso.

الاتصال المباشر بعقل إلهي وكوني إلاّ معرفة التصورات المعقولة الأولى والمبادئ الأولى، ولكنها لا تستطيع أن تكتسب هذه المعارف بطريق أخرى.

ولكن ما طبيعة الحقيقة التي يصدر عنها في النفس الناطقة هذا الفيض الإلهي[١] ؟ «إن هذا الفيض أو الموجود الذي يَصدر عنه هذا الفيض من الموجودات التي لها من نفسها هذه الأنواع المعقولة الكلية، وإلا فهو لا يستطيع أن يطبعه في النفس الناطقة أو أن يكونه فيها. وإذن فهذا الفيض موجود بذاته. والمعلوم أن كل موجود تحل فيه بذاته صورة معقولة هو جوهر له الوجود بذاته وهو ليس جسماً ولا حالاً في جسم، بل هو يوجد في ذاته ويتعلق بالنفس ويعرض لها ويعينها معونة الضوء للعين»[*].

ونجد كلام أثولوجيا أرسطو بنصه في هذه المقارنة. ولكن ما سنراه إذا واصلنا قراءة مصنف ابن سينا، ليس كلام هذا الكتاب فحسب، بل وكذلك إحدى الأفكار الأساسية الواردة فيه[٢] . «والشيء الذي يمنع النفس الناطقة من دوام الاتصال والاتحاد بالفيض هو الجسم. لذلك فإن الاتصال الذي يصل النفس بالموجود الذي يتممها والذي هي خاضعة له لن يزول عندما تفارق الجسد. وهذا الاتصال مع الشيء الذي تستمد منه كمالها وتخضع له يجعلها في مأمن من الفساد نظراً إلى أنها خاصة لا تفنى حتى عندما تنفصل وتبتعد عنه. وإذن فالنفس تبقى بعد الموت خالدة أبداً بالارتباط مع هذا الجوهر الفاضل الذي نسميه عقلاً كلياً. ويطلق علماء جميع الأديان عليه اسم الإله»[*].

إن ابن سينا، على غرار الإسكندر الأفروديسي، يرى أن النفس الناطقة ليست في هذه الحياة على اتصال دائم بالعقل الكلي. بل هي تتصل به عند حصول المعرفة الحدسية، وتنفصل عنه عندما تباشر الاستدلال النظري أو

(1) Avicenne, Compendium de animam cap. X, fol. 33, verso, et fol. 34, recto.
(2) Avicenne, loc, cit., fol. 34, recto.

التجربة. ولكنه يرى، خلافاً لما يراه الإسكندر، أن هذه الخاصية تمثل سبباً أقوى للاعتقاد في خلود النفس. فالنفس لا تفسد عندما يضطرها اتصالها بالجسد إلى الانفصال المؤقت عن الفيض الإلهي، وإذن فلشد ما يكون اليقين عظيماً ببقائها حية بعد الجسد بقاء أبدياً إذ تبقى متصلة بالعقل الكوني اتصالاً دائماً بعد الموت.

وكل ما قاله ابن سينا عن العقل الإنساني نجده بشكل تعليمي لا غبار عليه في مقاصد الغزالي الذي نقله دومنيك جونديسالفي والذي كان جيد المناسبة لإطلاع المدرسية اللاتينية على فكر الإسلام الأفلاطوني المُحْدَث.

وقد خصص الغزالي الكتاب الثاني من المقاصد بكامله لنظرية النفس عامة والنفس البشرية على وجه الخصوص. ولنقتصر على انتخاب بعض القضايا من المصنف[١] الذي خصصه الغزالي لدراسة العقل الفعال[٢] . «إن النفس الإنسانية تكون عالمة بالمعقولات المجردة والمعاني الكلية في الصِّبا بالقوة ثم تصير عالمة بالفعل. وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فلابد له من سبب يخرجه إلى الفعل، فإذن لابد للنفس في خروجها في حال الصِّبا من القوة إلى الفعل، وهذا أيضاً لابد له من سبب ويستحيل أن يكون هذا السبب جسماً، لأن الجسم لا يكون سبباً لما ليس بجسم كما سبق، والعلوم العقلية تقوم بالنفس التي ليست بجسم ولا هي منطبعة في جسم، فلا تدخل في المكان والحيز حتى يجاوره جسم آخر أو يحاذيها فيؤثر فيها، فإذن يكون السبب جوهراً مجرداً عن المادة وهو المعني بالعقل الفعال، لأن معنى العقل كونه مجرداً، ومعنى الفعال كونه فاعلاً في النفس على الدوام..

ماكيفية حصول المعقول في النفس[٣] ؟ فذلك أن التخيلات المحسوسة ما لم

(1) Liber secundus philosophie Algazelis; Tractus quintus de quod fluit anima ab intelligentia agente.

(2) Al Gazali, Op. laud., lib. II, tract. II, cap. II.

(3) Al Gazali, Op. laud., lib. II, tract. II, cap. III.

تحصل في الخيال لا يحصل منها المعاني الكلية المجردة، ولكنها في ابتداء الصّبا تكون في حكم صورة مظلمة، فإذا كمل استعداد النفس أشرق نور العقل الفعال على الصور الحاضرة في الخيال، فيقع منها في النفوس المجردات الكلية حتى يأخذ من صورة زيد صورة الإنسان الكلي، ومن هذا الإنسان صورة الشجر الكلي وغير ذلك، كما تقع من صور المتلونات عند إشراق الشمس عليها مثلها في الأبصار السليمة، والشمس مثال العقل الفعال وبصيرة النفس مثال قوة الأبصار والمتخيلات مثل المحسوسات مرئية بالقوة في الظلام في العين مبصرة فلا يخرج بها إلى الفعل إلا سبب آخر وهو إشراق الشمس. فكذلك هذا».

وبخصوص خلود النفس يذهب الغزالي إلى أبعد مما ذهب إليه أثولوجيا أرسطو، بل وأبعد حتى مما ذهب إليه ابن سينا نفسه. فحسب أثولوجيا أرسطو تدين النفس الناطقة التي هي بذاتها مائتة تدين بخلودها إلى اتصالها بالعقل الفعال الذي لا يبلى. وحسب ابن سينا فإن النفس القادرة على البقاء حتى في غياب العقل الفعال، تَجد في اتصالها به كامل اليقين ضد الفناء. أما الغزالي فيعتقد أن النفس الناطقة خالدة بذاتها وما تدين به للاتصال بالعقل الفعال ليس الخلود الذي هو لها بعد، بل السعادة. فهو يقول[1] : «السعادة وهي أن النفس إذا استعدت لقبول فيض العقل الفعال وأنست بالاتصال به على الدوام انقطعت حاجتها عن النظر إلى البدن ومقتضى الحواس، ولكن لا يزال البدن يجاذبها ويشغلها ويمنعها عن تمام الاتصال. فإذا انحط عنها شغل البدن بالموت ارتفع الحجاب، وزال المانع، ودام الاتصال؛ لأن النفس باقية، والعقل الفعال باق أبداً، والفيض من جهته مبذول، فإنه لذاته والنفس مستعدة للقبول بجوهرها إذا لم يكن مانع، وقد زال المانع فدام الوصال. لأن البدن وإن كان تَحتاج إليه النفس لما فيه من الحواس والقوى في الابتداء لتحصل بوساطته التخيلات حتى تلتقط من الخيالات المجردات الكلية.. ثم بعد

(1) Al Gazali, Op. laud., lib. II, tract. II, cap. IV.

الوصول إلى المقصد يصير عين ما كان شرطاً ووبالاً عليها بحيث تكون الفائدة في الخلاص منه لكونه مانعاً للنفس من التمتع بالمقصود بعد المقصود وشاغلاً لها... وإنما كانت هذه سعادة لأنها لذة عظيمة لا تدخل تحت الوصف. وإنما كانت لذة لما بيّنا من قبل من أن معنى اللذة إدراك كل قوة لما هو مقتضى طبعها بغير آفة، وخاصية طبع النفس المعارف والعلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه. فإن هذه العقليات ليست للحس أصلاً».

فما هو إذن، حسب الغزالي، هذا العقل الفعال الذي يمد النفس عند اتصالها به بالسعادة الأبدية(1) ؟ «ولا شك في أن هذا من الجواهر العقلية التي ثبت إثباتها في الإلهيات وأولاها بأن تنسب إلى العقل الأخير من العقول العشرة التي ذكرناها. والشرع أيضاً مصرح بأن هذه المعارف في الناس وفي الأنبياء بوساطة الملائكة».

إن كون العقل الفعال هو عاشر الجواهر المعقولة الخالصة والمفارقة لكل مادة وكونه ملاكاً، ذلك ما سندركه عندما نكون قد عرضنا تعليم الفارابي وابن سينا والغزالي حول الفيوض الإلهية.



(1) Al Gazali, Op. laud., lib. II, tract. II, cap. II.

٣

المحركات الفلكية حسب الفلسفة اليونانية

ما هي علاقات العقل الفعال الكوني مع الإله؟ نجد الجواب عن هذا السؤال عندما ندرس الترتيب الذي اتبعه الإله في خلق مختلف الجواهر السماوية. والنظرية التي درَّسها الفارابي وابن سينا والغزالي بشكل يكاد يكون واحداً تعد من أغرب نظريات الأفلاطونية المحدثة العربية، فجميع المذاهب التي تتركب منها الفلسفة الإسلامية ساهمت في تكوين هذه النظرية.

ونتعرف في المقام الأول على عنصر مشائي في هذه النظرية: وهذا العنصر تستمده نظريتنا من الفصلين السابع والثامن من المقالة الحادية عشرة من الميتافيزيقا حيث يصف أرسطو المحركات الفلكية. فكل واحد من الكرى ذات المركز الواحد يحركها جوهر حدده أرسطو بوضوح وقوة. إنه مفارق للمادة والعظم بإطلاق وغير قابل للكون والفساد ومن ثم فهو سرمدي. ويقول أرسطو بأن أسمى هذه الجواهر، أعني المحرك الأول الذي هو بالفعل وثابت دائماً أنه عقل يعلم ذاته التي هي موضوع ذاتها. ثم إننا لا يمكن أن نفهم ما يقوله أرسطو حول المحركات السماوية الخاضعة لهذا المحرك الأوّل إلا إذا اعتبرنا كل واحد منها كذلك [عقلاً] يعلم ذاته ويعلم المحرك الأول. وكل شراح أرسطو فهموا فكره هذا الفهم.

فأرسطو لا يطلق على هذه المحركات العاقلة، في فصلي الميتافيزيقا، اسم النفس، ولا شيء يبيِّن أنه يريد أن يعتبر الكرى الفلكية كائنات متنفسة. لكن الأمر على خلاف ذلك في إحدى فقرات كتاب السماء والعالم[1] حيث لا

(1) Aristotelis De Caelo lib. II (Aristotelis Opera, éd. Didot, t. II, p. 391; éd. Becker vol: I, p. 285, col. a).

يتردد أرسطو في التصريح بـ «أن السماء كائن متنفس وأنها لها في ذاتها مبدأ حركتها الخاصة».

إن هذه الأفكار التي تتصف بالإيجاز أكثر من اتصافها بالدقة والتناسق هي كل ما ترك أرسطو لمن أتى بعده من أخلافه حول هذه المسألة. لكن الأفلاطونيين المحْدَثين المنشغلين بالتحديد الدقيق لدور العقل والنفس لا يمكنهم إلاّ أن يتوقفوا عند هذه الأفكار. فهي توحي لهم بهذه المسألة: ما طبيعة المحركات الفلكية الدقيقة؟

والاتجاه الذي سيسلكه الأفلاطونيون المحدثون لحل هذه المسألة، نجده في فقرة من تاسوعات أفلوطين[١].

فكل كائن عاقل، هو حسب أفلوطين، مؤلف من أمرين: فهو من جهة أولى يتألف من مركب ثنائي بفضل وحدة بين نفس وجسم. وهو من جهة ثانية يتألف مما يجعله هو ما هو أي ما يكون طبيعته الخاصة به. وهذا الأمر الثاني نفس ثانية مفارقة للمادة وأسمى من الأولى التي ليست هي إلاّ أثراً منها.

وينسب أفلوطين هذه البنية أولاً إلى العالم بكامله: «يتركب العالم بجملته من جهة أولى، من نفس متحدة بجسم، ومن جهة ثانية من نفس العالم نفسه التي هي ليست في جسم وتطبع أثرها في النفس الحالة في الجسم.

وللكائنات السماوية كذلك التركيب نفسه: «إن السماء [والأفلاك] الأخرى مزدوجة بهذا المعنى.

ونحن لو عدنا فاستعملنا لغة أرسطو لاستطعنا أن نعبّر عن فكرة أفلوطين فنقول: لابد أن نفرق في كل كوكب بين عقل غير متجسم ومفارق لكل مادة من جهة أولى وبين مركب مؤلف من جسم ونفس متجسمة من جهة ثانية.

(1) Plotini Enneadis II oe lib. III, cap. IX (Plotini Enneades, éd. Didot. pp. 65 - 66).

وينسب هذا التركيب نفسه يمبلكوس مثل أفلوطين إلى الإنسان(١) ، لكنه يرفض أن يجاري صاحب التاسوعات عندما ينسب هذا التركيب إلى الكائنات السماوية. وإليك كيف يتصور يمبلكوس طبيعة الكائنات(٢) .

«نستطيع أن نقول: إن آلهة السماء غير جرمانية، إذ إن الأجرام لا تعوق فعلهم إطلاقاً ولا سعادة حياتهم.

ولما كانت هذه الآلهة تنزع نحو الوحدة، فإن أجسامهم لها تلقائياً نفس النزوع وليس للأجسام أرواح بل إن الأرواح هي التي تتضمنها تضمناً تاماً.

إن كل جرم سماوي شديد القرابة بالموجودات اللا جسمية وذلك بحكم طبيعته البسيطة اللا منقسمة والثابتة، وبحكم فعله الواحد الذي هو الحركة المستديرة، وأخيراً بحكم الحياة والنور اللذين له بذاته.

ولا نجد في السماء تركيباً من نفس وجسم في طبيعة ثالثة، بل إن الجسم مندفع للاتصاف بطبيعة النفس: إنه ضرب من النفس الشاهدة. ولعل السماء ليست إلاّ مجرد نور دون أي مادة أو بعد. وإذا ما بدا لنا بعد حيث توجد السماء فما ذلك إلاّ لحضورها الشاسع. وإذن فما السماء إلاّ نفس تلائم العيون والأشياء الزائلة، وليس دوران السماء إلاّ عملية النفس المستديرة وما نور السماء إلاّ عقل هذه النفس.

ومثلما أن الصورة تصبح، في قاعدة السلم [الوجودي] مادية فكذلك تصبح المادة، في ذروته، صورية، إذا قبلنا بوجود مادة في السماء. إن الجسم هو الذي يتصف بطبيعة النفس لا النفس هي التي تتجسم. ومثلما أن الجزء الأعلى من الهواء يتصف بطبيعة النار، فكذلك تتخذ النار السماوية طبيعة النفس وتصبح النفس بدورها عقلية وتنقلب إلى عقل ذي صورة خيرة.

(1) Voir: Troisième partie, ch. I, & VI; ce volume, p. 109.
(2) Iamblichus De mysteriis, cap. XIV (Index eorum quoe hoc in libro habentur. Iamblichus de mysteriis Egyptiorum, Chaldoerum, Assyriorum.. Venetiis, a aedibus Aldi et Andreae, MDXVI. Fol. 4, v.

وإذن فالكائنات السماوية يمكن أن تسمى كائنات لا جرمية».

وهكذا نرى أن الكوكب هو عند يمبلكوس، طبيعة بسيطة جديرة باسم النفس أو العقل أكثر منها باسم الجسم. ولا يقبل صاحب أسرار المصريين أن ينسب إلى السماوات البنية المعقدة التي ينسبها إليها أفلوطين.

لكننا سنجد تحريراً [ضافياً] لفكر أفلوطين في أحد شروح ميتافيزيقا أرسطو نسب خطأ إلى الإسكندر الأفروديسي[١] .

ويلقي صاحب هذا الشرح السؤال التالي[٢] ناسباً إياه إلى أرسطو: هل كل واحدة من الكرى السماوية تحركها صورتها أو نفسها أو يحركها الإله .

وتتحرك صورة كل فلك، تلك الصورة التي يعتبرها الشارح شكل الجرم حركة دائرية «بفضل طبيعة مطردة لها الحركة نفسها.

إن الفرضية المشار إليها في هذه الفقرة هي من دون شك وفي هيئة غامضة مايلي: فقد تكون حركة الكرى السماوية حركة طبيعية شبيهة بحركة الأجسام الثقيلة أو الخفيفة، وتكون هذه الحركة الطبيعية حركة دائرية، إذ تلك هي الحركة الملائمة للكرى.

ثم يقترح الشارح بعد الإشارة إلى هذه الفرضية فرضية أخرى: لعل حركة الكرة لا تصدر تماماً عن الطبيعة ولا عن النفس تماماً ، بل لعل كل كرة سماوية لها استعداد من ذاتها ودون قسر للحركة السماوية بالطبع فقط، قد

---

(1) راجع:
Alexandri Aphrodisiensis: In Aristotelis metaphysica commentaria. Edidit Michael Hayduck, Berolini, 1891. Praefatio.
لتعرف الطابع المنحول لشروح المقالات الثمانية الأخيرة من الميتافيزيقا.

(2) Scholia in Aristotelem Collegit C. A. Brandis. Berolini, 1836; p. 808, col. b, et p. 809, col. a. - *Alexandri Aphrodisiensis In Aristotelis metaphysica* commentairia, Edidit Michael Hayduck, In Metaphysicorum A 8; pp. 706 - 707.

تكون النفس هي التي تعطيها إياها بصورة فعلية. وإذن فهي تستمد من النفس الفعل الذي بواسطته تغير المكان.

لكن الإسكندر المنحول يواصل قائلاً بأن أرسطو لم ينسب إلى مثل هذه النفوس مهمة تحريك الأفلاك، بل هو خصص لهذا الدور جواهر أخرى ليست فقط لا جسمية بل هو وضعها خارج كل جسم. وهذه الجواهر تخضع للعقل الأول خضوع مختلف الأفلاك لفلك الكواكب الثابتة إن صح التعبير، لكن هذه الجواهر أسمى من نفوس الأفلاك.

وإذن فإن الأفلاك تحرك كل واحد منها نفس خاصة من جهة أولى، ولكنها، من جهة ثانية، تشرع في الحركة بفضل مثل هذه الآلهة مثلما يشرع فلك الثوابت في الحركة بواسطة العقل الأول.

وفعلاً فليست نفس الفلك اللا متحير هي التي تمكنه من الحركة الدائبة، بل المحرك الأول. فنفس هذا الفلك تمده بالحركة، ولكن هذه الحركة إذا كانت دائبة بلا نهاية ودائماً على الوتيرة نفسها، وحول الأقطاب نفسها، وفي الزمن نفسه، فإنه يستمد خصائصه السرمدية هذه من السبب الأول الذي هو عاقل وثابت.

ومن جهة أخرى فكما أن الفلك اللا متحير يتحرك بفعل المحرك الأول، فكذلك تتحرك الأفلاك المتحيرة بفضل محركات تخصها، وهي محركات تقبل الخير الصادر عن المحرك الأول.

ولقد استعيرت النظرية التي عرضناها حيننا هذا، بعضها استعارة نصية من الإسكندر الأفروديسي. وفعلاً فالمعلوم، بشهادة سمبلسيوس[1] أن الإسكندر يثبت في شرحه للسماء والعالم الرأي التالي: كل فلك تحركه نفس متحركة

---

(1) Simplicii In Aristotelis de Coelo Commentaria; In lib. II, cap. I; éd. Karsten, p. 169, col. b: éd. Heiberg, pp. 379 - 380.

بالذات، لكن سرمدية حركته الدائرية التي تظل دائماً على الوتيرة نفسها وفي المدة نفسها وحول الأقطاب نفسها، فإنها تستمدها من العقل الثابت.

غير أن الإسكندر ما كان ليقبل هذه النظرية التي نسبت إليه بكاملها. فلقد كان[١] يرفض التفريق بين النفس والطبيعة في كل جرم من الأجرام السماوية، بل كان يرى أن النفس والطبيعة اللتين يوحد بينهما هما المبدأ نفسه للحركة الطبيعية بالنسبة إلى هذه الأفلاك مثل الثقل أو الخفة التي تحرك أجرام العالم السفلي.

لكن سمبلسيوس الذي كان، على العكس، يرد بقوة رأي الإسكندر هذا، يلقي افتراضات شديدة الشبه بتلك التي قرأناها في شروح الإسكندر المنحول، وذلك بخصوص هذه المسألة.

فسمبلسيوس يذكر بتعريف[٢] أرسطو للنفس في المقالة الثانية من كتاب النفس: «النفس هي الكمال الأول للجسم الطبيعي الذي له الحياة بالقوة[٣]».

ثم يريد سمبلسيوس، استناداً إلى هذا النص، أن يتم التفريق بين الجسم الطبيعي الذي ترتبط به الطبيعة والنفس القابلة للمفارقة التي ينفي وجودها الإسكندر.

وعندئذ يسأل عن الحصة التي تعود إلى الطبيعة في حركة السماء والحصة التي تنوب عن النفس. فالطبيعة ليست بذاتها مبدأ حركة، بل هي بالأحرى شيء منفعل لا يتحرك ما لم يحركه غيره كذلك. وإذن نستطيع أن نقول بأن الجملة المؤلفة من الجسم الطبيعي - الذي هو متنفس في الوقت ذاته - تحركها النفس التي تكون لها الطبيعة وسيطة [بينها وبين الجسم].

(1) Simplicius, loc. cit,; éd. Karsten, p. 169, col. b; éd. Heiberg; pp. 380 - 381.

(2) Simplicius, loc, cit; éd. Karsten, fol. 170, col. a; éd. Heiberg, p. 381.

(3) Aristote, lib. II, cap. I (Aristotelis Opera, éd. Didot, t. III, p. 444; éd. Becker, t. I, p. 412, col. a).

لكن هذه النفس التي هي متناهية لحلولها في جسم متناه ليست كافية لتحريك فلك السماء حركة لامتناهية، وإذن فلا بد للفلك من أن يستمد حركته الدائبة عن علة أخرى.

ويلخص سمبلسيوس رأيه في بعض القضايا التي تكاد تكون قضايا الإسكندر المنحول[١] : «وإذن فلو سألنا سائل عن الحركة المكانية التي تعطيها الطبيعة للسماء هل هي والحركة المكانية التي تمدها بها النفس واحدة لأجبنا : إن النفس تحرك السماء حركة دائبة ومطردة بتوسط الطبيعة، وهي تفعل ذلك بوساطة طبيعة ذات استعداد فطري وبريء عن كل قسر للحركة الملائمة لذاتها. لكن الفلك يستمد من النفس فعلية الحركة المكانية التي له استعداد بالطبع لها. وهو يستمد كذلك من العقل لا تناهي حركته ووحدة وتيرتها ومدتها. وإذن فالسماء لا تستمد حركتها من هذه المبادئ وحدها : النفس والطبيعة، بل وكذلك من العقل الذي يعطي الحركة الحيوية زخماً أكبر».

ومن هذه الأفكار التي حررها شارحو أرسطو المتأخرون من اليونان يستوحي الفارابي وابن سينا والغزالي الأفكار التي سيحررونها. وبفضل هذه الأفكار سينتهي حكماء الإسلام إلى توحيد ثلاث مسائل في مذهبهم الفلسفي. وهي مسائل قد تبدو منفصلة لا يربطها رابط : ترتيب صدور الموجودات عن الإله - حركات الأفلاك - وأخيراً العلائق المتبادلة بين العقل والنفس والجسم.



(1) Simplicius, loc, cit; éd. Karsten, p. 170, col. b; éd. Heiberg, p. 832

٤

الإله حسب الأفلاطونيين المحدثين العرب

ولنبدأ فننظر فيما علَّمه الميتافيزيقيون العرب حول الإله.

فلقد كان أفلوطين يضع فوق كل ما له اتصال بالجسم، أي فوق نفس العالم، زوجاً من الجواهر المفارقة: الواحد أولاً وهو علة الكائنات الأولى ثم العقل أول مخلوقات الواحد وأول المعلومات.

وهذه الثنائية صيرها برقلس ثالوثاً: فهو قد وضع الوجود بين الواحد والعقل، الوجود الذي هو أول ما فاض عن الواحد وعلة العقل. وهذا الوجود الموضوع تحت العقل يسمى أحياناً حياة، وبوساطته خلق الواحد كل الكائنات.

وكتاب الأسباب (= الخير المحض) هو الذي عرف العرب بهذا الثالوث الذي وضعه برقلس، وأثولوجيا أرسطو، قدم لهم منه صورة جديدة حيث أصبح اسم المعلول الأول «كلمة».

ففي أثولوجيا أرسطو صار لثالوث الجواهر السامية كما حددها برقلس وجه شديد الشبه مع ثالوث أشخاص الإله المسيحي. ولقد كان يسر الانتقال من ثالوث أثولوجيا أرسطو إلى أصل التثليث عند المسيحيين ذا قدر كاف ليثير توجس المفكرين المسلمين الذين نشؤوا على ديانة غيرتها شديدة على وحدة الإله وحرصها شديد على نفي التثليث في شخصه. لذلك فلن نعجب عندما نراهم يركزون في جوهر واحد الجواهر الثلاثة التي سماها برقلس واحداً ووجوداً أو حياة وعقلاً.

ولنستمع أولاً إلى الفارابي يقول لنا في عيون المسائل(١) : «فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال... [وهو ...] لا ماهية له، مثل الجسم، إذا قلت: إنه موجود فحد الموجود شيء وحد الجسم شيء سوى أنه واجب الوجود وهذا هو وجوده... وهو واحد بمعنى أن الحقيقة التي له ليست لشيء غيره وواحد بمعنى أنه لا يقبل التحيز كما تكون الأشياء التي لها عظم وكمية. وإذن ليس يقال عليه كم ولا متى ولا أين وليس بجسم. وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجوده ولا حصل ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل ولا ضدّ له.

«وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض. وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحدة وهو حكيم وحي وعالم وقادر ومريد... وله أعظم السرور بذاته وهو العاشق الأول والمعشوق الأول».

وهكذا تكلم الفارابي معيداً لله وحدته بواسطة الثالوث الأفلاطوني المحدث ثالوث الواحد والوجود والعقل. وسيسمعنا ابن سينا كلاماً شديد الشبه بهذا الكلام.

فهو يقول: يوجد موجود واجب الوجود وهذا الموجود الواجب الوجود هو واحد وجوباً(٢) .

(1) Alfarabi's Abhandlungen, pp. 94 - 96.

(2) Metaphysica Avicenne sive eine prima philosophia. Colophon: Explicit metaphysica Avicenne sive eius prima philosophia optime Castigata per Reverndum sacre theologie bachalarium fratrem Franciscum de macerata ordinis minorum et per excellentissimum artium doctorem dominum Antonium frachantium vicentinum philosophiam legentem in gymnasio Impressa Venetiis per Bernardinum Venetuns expensis viri Jeronymi duranti anno domini 1493 Die martii. Tract. VIII, cap. IV: De proprietatibus primi principii quod est necesse esse.

يُعد تقسيم هذه الميتافيزيقا المنقولة إلى اللاتينية التي من البيّن أنها جزء من عمل أوسع، غريباً بوجه ما. فالباب الأول فيها والمؤلف من مدخل وخمسة فصول تنتهي في الصفحة aiii جدول (ب) ثم يبدأ الباب الثاني المؤلف من عشرة فصول. لكن نجد في نهاية الفصل الأول منه (الصفحة التي تتقدم على صفحة ب): انتهى الفصل الأول من الباب الثالث. ويبدأ الفصل الثاني من الباب الثالث عشر، فالباب المذكور هنا هو إذن الباب الثالث عشر من كامل الكتاب.

وبخصوص هذه الوحدة الواجبة التي لا علة لها والتي هي علة كل شيء يقول ابن سينا(١) ما كان يقوله أفلوطين وبرقلس [لو عبّرا عنها].

ولكن مباشرة بعد ذلك ينسب ابن سينا(٢) إلى هذه العلة الأولى الوحيدة كل الخصائص التي ينسبها برقلس سواء إلى الوجود أو إلى العقل.

وفعلاً فعبارة «وقد بان أن واجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكل وجود ولكمال كل وجود» لو قالها برقلس لكانت عنده أولى بالوجود منها بالواحد.

كما أن العبارة التالية لو وردت في كتاب الأسباب لكانت أولى بالعقل منها بالواحد أو بالوجود: «ولأنه عقل بذاته وهو أيضاً معقول بذاته فهو معقول ذاته، فذاته عقل ومعقول لا أن هناك أشياء متكثرة. وذلك لأنه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة فهو عاقل ذاته».

وإذن فابن سينا لا يفرق بين العقل والوحدة، بل هو يرى أن الفعل الذي يعقل به العقل ذاته هو عين الوحدة ذاتها.

ثم يواصل ابن سينا بهذه العبارة التي يثبت فيها تماهي العقل مع ما أطلق عليه برقلس اسم الوجود: «ولأنه مبدأ كل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات بأعيانها والموجودات الكائنة والفاسدة بأنواعها أولاً

(1) Metaphysica Avicenne, lib. II, tract. VIII, cap. V: In quo quasi affirmatur et repetitur quod preteriit ad ostendendam unitatem de necesse esse, et omnes proprietates ejus negativas secundum viam concludendi.

(2) Metaphysica Avicenne, lib. II, tract. VIII, cap. VI: De ostendendo quod ipsum est perfectum plus quam perfectum, et bonitas attribuens quicquid est, et quomodo est hoc, et quomodo scit seipsum, et quomodo scit ultima, et quomodo scit particularia, et qualiter non conceditur diei quod ipse ea apprehendat.

وبتوسط ذلك بأشخاصها. ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلاً زمانياً».

إن جميع آراء سينا الميتافيزيقية نجدها تامة الترتيب والوضوح في مصنف الغزالي الفلسفي: مقاصد الفلاسفة.

يقول الغزالي[١] : «وإذا ثبت أن الكل ممكن وقد سبق أن كل ممكن يفتقر إلى العلة بالضرورة ينبغي أن ترتقي إلى واجب الوجود ولا بد أن يكون واحداً فخرج منه أن للعالم أولاً واجباً بذاته واحداً من كل وجه وأن وجوده بذاته بل هو حقيقة الوجود المحض في ذاته وهو ينبوع الوجود في حق غيره فوجوده تام وفوق التمام حتى صارت الماهيات كلها موجودة به على ترتيبها، وتكون نسبة وجود سائر الأشياء إلى وجوده مثل نسبة ضوء سائر الأجسام إلى ضوء الشمس. فإن الشمس مضيئة بنفسها من ذاتها لا من مضيء آخر وغيرها يستضيء بها. وهي ينبوع الضوء لكل مستضيء أي يفيض الضوء من ذاتها على غيرها من غير أن ينفصل من ذاتها شيء ولكن يكون ضوء ذاتها سبباً لحدوث الضوء في غيرها».

إن الآراء التي يعرضها الغزالي والمقارنة التي يستعملها للتعبير بها عنها تنفي كل مجال للشك في صحة القول بأن الغزالي يوحد بصورة مطلقة بين الواحد علة كل ما هو موجود والجوهر الذي يسميه كتاب الأسباب معلولاً أولاً وأثولوجيا أرسطو كلمة.

كما أنه من الثابت أن الفيلسوف العربي ينسب إلى واجب الوجود كل ما ينسبه الأفلاطونيون المحدثون للعقل. إذ يقول الغزالي[٢] : «إن المبدأ الأول حي فإن ما يعلم ذاته فهو حي والأول يعلم ذاته فهو إذن عالم وحي».

(1) Philosophia Algazalis, lib. I, tract, II: De causa universi esse quod est Deus altissimus; cap. unicum.

(2) Philosophia Algazalis, lib. I, tract, III: De proprietatibus primi, sententia prima..

وعلم المبدأ الأول لذاته، هذا كثيراً ما اعتبر وشرح من لدن أرسطو إلى ابن سينا، لكن الغزالي يجد مبرراً ليعرض نظرية عميقة بحق وطريفة بحق حول هذا العلم: «ومعنى كونه عالماً أنه موجود بريء من المادة ومعنى كون الشيء معقولاً ومعلوماً أنه مجرد عن المادة. فمهما فرض حلول مجرد في بريء كان الحال علماً وكان المحل عالماً إذ لا معنى للعلم إلّا انطباع صورة مجردة من المواد في ذات هي بريئة عن المواد فيكون المنطبع علماً والمنطبع فيه عالماً ولا معنى للعلم إلّا هذا. فمهما وجد هذا صدق اسم العلم والعالم ومهما انقضى لا يصدق. والمراد بالبريء والمجرد واحد، ولكن خصصنا المجرد بالمعلوم والبريء بالعالم حتى لا يلتبس في ترديدات الكلام...

وذات الأول، كما سنبين، منقطع العلائق عن المواد فذاته حاضرة في ذاته ويكون بالضرورة عالماً بذاته، لأن ذاته المجردة غير غائبة عن ذاته والعلم عبارة عن ملك هذه الحالة فقط».

وقد أكد كتاب الأسباب - الذي هو رَجْعٌ لبرقلس - هذه الفكرة: إن العملية الأساسية لكل جوهر مفارق للمادة وقائم بذاته تتمثل في تعقله لذاته. وقد طبقَ هذه الفكرة على العقل الأول وعلى نفس العالم لكي تكون مفهومة. فبين كيف يعلم كلا هذين الجوهرين ذاتهما، ولم يحاول أن يبين ما الذي يمكن أن تكون هذه العملية التعقلية في الواحد والوجود إذا لم تكن معرفة لذاتهما. ويذهب الغزالي إلى أبعد من ذلك: فهو يثبت بكل وضوح، بالإضافة إلى كل جوهر مفارق أن العملية الدائرية التي هي عين فعله تتمثل في معرفة ذلك الجوهر لذاته. إن الفعل الجوهري لكل كائن لا مادة له هي التعقل الذي يدرك به ذاته.

والآن يمكننا أن نفهم المعنى التام لهذه الجملة التي كتبها الغزالي وهو يثبت وجود العقل الفعال[1] : «لأن معنى العقل كونه مجرداً [جوهراً مجرداً عن المادة]».

(1) Philosophia Algazalis, lib. II, tract, V, cap. II.

فالسبب الأول الذي يعلم ذاته[1] «[هو] عالم بسائر أنواع الموجودات وأجناسها فلا يعزب عن علمه شيء... وبيانه أنه ثبت أنه يعلم ذاته فينبغي أن يعلمه على ما هو عليه لأن ذاته مجردة لذاته مكشوفة له على ما هو عليه بحقيقته، وحقيقته أنه وجود محض هو ينبوع وجود الجواهر والأعراض والماهيات كلها على ترتيبها فإن علم نفسه مبدأ لها فقد انطوى العلم بها في علمه بذاته».

كما ينتج عن علم المبدأ الأول بجميع الأشياء لعلمه بذاته أن علم هذه الجواهر والأعراض كلها لا يدخل أي كثرة على علمه وأن هذا العلم لا يتنافى أصلاً مع الوحدانية المطلقة.

وهكذا إذن فإن السبب الأول هو في الوقت نفسه الوحدة التامة والوجود الذي تستمد منه جميع الأشياء وجودها، وهو أخيراً العقل الذي يعلم جميع الأشياء بعلمه لذاته. إن ثالوث الواحد والوجود والعقل الذي يقول به برقلس وثالوث الواحد والكلمة والعقل الذي تقول به أثولوجيا أرسطو قد صيرهما فلاسفة الإسلام في وحدة [لا كثرة فيها]. وقد محا ابن سينا والغزالي من اللاهوت الأفلاطوني المحدَّث كل ما يشوبه من سمات التثليث الواضح في اللاهوت المسيحي.



(1) Philosophia Algazalis, lib. I, tract, III, sententia tertia.

٥

ليس للإله حب المخلوقات

كان لنظريات أثولوجيا أرسطو كذلك طابع آخر طبعتها به المسيحية.

فأرسطو قد قال: إن المادة معدومة الصورة، ولذلك فهي تشتاقها، لكن الصورة لا تتصف بالعلم، ولذلك فهي لا تشتاق شيئاً. وكل ما ليس بصورة بريئة عن المادة ولا هو فعل محض له بدرجة ما بعض العدم. وهو يشتاق الخير الأسمى والفعل المحض الذي يستطيع هو وحده أن يزيل هذا العدم فيتحرك نحوه. وهكذا فإن الخير الأسمى لكونه متشوَّقاً إليه هو علة الحركات الحادثة في العالم[1] «[إن الخير الأسمى] يحرك بوصفه موضوعاً محبوباً: (. . . . . .) لكن المحرك الأول بريء من كل عدم وهو غني عن كل شيء ولا يشتاق شيئاً ومن ثم فهو لا يحب ما يتحرك إليه».

وإذن فالعالم يشتاق الإله لحاجته إليه ومحبته له، لكن الإله لا يحب العالم الذي يحتاج إليه: ذلك هو رأي أرسطو ورأي الفلسفة الوثنية كلها.

أما خاصية الفكر المسيحي فتتمثل في إضافة حب من الإله نحو المخلوقات التي يريد الخالق أن يهبها الخير الذي عنده، إلى حب العالم نحو الإله الذي يجب أن يخلصه من حاجاته، كما تتمثل هذه الخاصية في تفسير حركة الموجودات الناقصة نحو الموجود التام بحركة الموجود التام نحو الأشياء الناقصة. وما فلسفة دونيس الموسوعي إلّا تحرير لهذا الرأي.

---

(1) Aristote, Métaphysique, I. XI, c. VII (Aristotelis Opera, éd. Didot, vol. II. p. 605; Becker, vol. II, p. 1072, col. b).

وكان لكتاب أثولوجيا أرسطو الجرأة على ترجمة هذا الرأي إلى لغة أرسطو. فما هو بالقوة يشعر، حسب أثولوجيا أرسطو، بالحاجة الناتجة عن العدم، فالمادة تشتاق الصورة المعدومة فيها وتريد الوجود بالفعل الذي يستطيع وحده مدها به. فتحب الوجود وتتحرك نحوه.

لكن أثولوجيا أرسطو يوجد حاجة أخرى مصدرها التمام لا العدم: فالموجود بالفعل لا يستطيع إفشاء الطاقات الموجودة فيه إذا لم يصادف موجوداً بالقوة، وهو لا يستطيع أن يكون محركاً إذا لم يصادف متحركاً. وعن هذه الحاجة يتولد شوق وحب، وهكذا تكون الصورة محتاجة إلى المادة وتشتاق إليها، وتحب المادة المتحركة نحوها لكي تلتقي بالشيء الناقص الذي ستتممه.

وهكذا فإن أثولوجيا أرسطو تضيف إلى الحركة التي تحرك المادة نحو الصورة حسب الميتافيزيقا المشائية حبّاً وحركة يحركان الصورة نحو المادة. وبرغم أن اللغة التي قيل بها هذا المذهب مستمدة من اللوقيون، فإنها لم تتمكن من إخفاء مصدره المسيحي، ولم يخف الطابع المسيحي لهذه النظرية التي ذكرناها حيننا هذا عن بصيرة الفلاسفة المسلمين.

لذلك فإن الفارابي وابن سينا والغزالي قد دحضوها بكامل العناية، وإليك أولاً كيف يعبّر الفارابي في كتابه (عيون المسائل)[1] عن الفكرة التي لم تزل الفلسفة الوثنية تعرضها على فكرة الحكماء من أرسطو إلى كتاب الأسباب: «ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ولا يكون له قصد الأشياء ولا صدر الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها. وإنما ظهور الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه».

وابن سينا قد علّم نفس النظرية بجزئيات أكثر[2] : «وواجب الوجود بذاته

(1) Alfarabi's Abhandlungen, p. 96.
(2) Métaphysica Avicenne, lib. II, tract. VIII, cap. VI.

خير محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء وما يتشوقه كل شيء هو الوجود أو كمال الوجود من باب الوجود...

فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود. فالوجود خير محض وكمال محض فالخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء في حدّه... وقد بان أن واجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكل وجود ولكل كمال وجود فهو من هذه الجهة خير أيضاً لا يدخله نقص ولا شر».

ولكن واجب الوجود عندما يوزع الخير هكذا على الأشياء التي هو سببها، هل يفعل ذلك من أجل حاجة أو شوق أو قصد؟ وعندما ينقل أحد المخلوقات هو بدوره كمالاً إلى الكائنات الصادرة عنه هل يجب أن يعطي ذلك الخير بقصد تشبهاً بالسبب الأول؟ حذار من مثل هذا الظن! «إن كل قصد فله مقصود[١] والعقلي منه هو الذي يكون وجود المقصود عن القاصد أولى من لا وجوده عنه وإلّا فهو هدر، والشيء الذي هو أولى بالشيء فإنه يفيد كمالاً ما... ولا يجوز أن يستفاد الوجود الأكمل من الشيء الأخس، فلا يكون البتة إلى معلول قصد صادق...».

ثم يضيف ابن سينا[٢] : «لا يشتاق أي موجود إلى ما هو دونه».

«ونخصه من بيان امتناع أن يقصد وجود الكل عنه أن ذلك يؤدي لكثرة في ذاته، فإنه حينئذ يكون فيه شيء بسببه يقصد وهو معرفته وعلمه لوجوب القصد أو استحبابه أو خيرية فيه توجب ذلك، ثم قصد ثم فائدة يفيدها إياه القصد على ما أوضحنا قبل هذا محال».

إن أصناف الوجود والتمام الناتجة عن العلة الأولى لا تصدر أصلاً بمفعول الشوق أو القصد أو الحاجة، بل هي تنتج عن علم واجب الوجود فحسب[٣] «[إن العلة الأولى] عقل محض يعقل ذاته فيجب أن يعقل أنه يلزمه وجود الكل

(1) Métaphysica Avicenne, lib. II, tract. IX, cap. III.
(2) Métaphysica Avicenne, lib. II, tract. IX, cap. IV.
(3) Avicenne, loc. cit.,

عنه، لأنه لا يعقل ذاته إلّا عقلاً محضاً ومبدأ أولاً وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه مبدأ له وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكل عنه. وذاته عالمة بأن كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير».

وخلاصة القول أن واجب الوجود يهب الوجود لكل الموجودات؛ لأنه يعلم ذاته بما هو مبدأ لكل موجود. وإذن فعمل الخلق لا يختلف عن علمه بذاته.

كما أن العناية الإلهية هي أيضاً مطابقة لعلمه[1] : «ولا شك أنه قد اتضح لك مما سلف ما بيانه أن العلل العالية لا يجوز أن تكون تعمل ما تعمل لأجلنا أو تكون بالجملة يهمها شيء ويدعوها داع ويعرض لها إيثار... فيجب أن يعلم أن العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان... فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان فيفيض عنه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان. فهذا هو معنى العناية».

وكما يحدث دائماً نجد نظرية ابن سينا هذه في مصنف الغزالي في الفلسفة: مقاصد الفلاسفة[2]. يقول هذا الميتافيزيقي: «والآن يبقى علينا أنه كيف يكون العلم [علم واجب الوجود] سبباً لوجود شيء وأنه لِمَ عرف أن الأشياء حصلت منه بعلمه».

ويلاحظ الغزالي أننا لا يمكن أن نعقل المبدأ الأول إلّا بالقياس إلى نفسنا. وإذن فلكي يفسّر كيف يكون علم واجب الوجود خالقاً، سيبين هذا الفيلسوف أن فكرة شيء ما في نفسنا تميل بعد إلى تحقيق ذلك الشيء، مما يفضي به إلى عرض ملاحظات قد يعتبرها الكثير شديدة الحداثة: «فنحن إذا وقع لنا تصور لشيء محبوب انبعث من التصور قوة الشهوة فإن استحكمت وتم

(1) Métaphysica Avicenne, lib. II, tract. IX, cap. VI.

(2) Philosophia Algazalis, lib. I, tract, III: proprietatibus Primi. En titre courant: De voluntate Dei.

الشوق وانضاف إليه تصورنا أنه ينبغي أن يكون انبعثت القوة المنبثة في العضلات وحركت الأوتار وحصل منه حركة الأعضاء الآلية وحصل الفعل المطلوب، كما نتخيل صورة الخط الذي نريد كتابته ونتوهم أنه ينبغي أن يكون فتنبعث قوة الشوق إليه فتتحرك به اليد والقلم وتحصل صورة الخط، كما تصورناه. ومعنى قولنا: إنه ينبغي أن يكون أن نعلم أو نظن أنه نافع أو لذيذ لنا أو خير في حقنا. فإذا حركة اليد حصلت من القوة الشوقية وحركة القوة الشوقية حصلت من التصور والعلم بأن الشيء ينبغي أن يكون».

وهكذا نرى أن العلم له بعد فينا مفعول هو مفعول تحقيق المعلوم: فالفكرة التي نتصورها قوة خالقة وبداية تنفيذ.

ولكي يوضح الغزالي كيف يميل الفعل المتخيل إلى التحقيق بوساطة مثال أكثر إقناعاً، يذكر الغزالي مفعول الدوار: «من هذا أن الذي يمشي على جذع ممدود بين حائطين مرتفعين غاية الارتفاع يتوهم في نفسه السقوط فيسقط أي يحصل السقوط بتوهمه ولو كان ممدوداً على الأرض فيمشي عليه ولا يسقط لأنه لا يتوهم السقوط ولا يستشعره».

وإذن فالأفكار فينا تميل بعد إلى الاستحالة إلى واقع بواسطة الشوق أو الخوف ثم بواسطة الحركات العضلية الناتجة عنها. وفي ذلك مثال عما سنثبته للمبدأ الأول: فبمجرد علمه لشيء يوجد ذلك الشيء، ولا يوجد بين العلم والإيجاد واسطة الشوق مثلما هو الشأن بالنسبة إلينا: «فعل الأول إما أن يصدر كما تصدر الحركة من القوة الشوقية وهو محال لأن الشوق والشهوة محال عليه فإنه طلب لأمر مفقود الأولى حصوله وليس واجب الوجود شيء بالقوة يطلب حصوله بحال... فلا ينبغي إلّا أن يقال: إن تصوره لنظام الكل سبب لفيضان النظام عنه... وأما الأول فتصوره نفسه كاف لحصول المتصور... وقد بينا أن الغرض لا يحرك إلّا ناقصاً، فتكون إرادتنا باعتبار تخيلنا أنه خير لنا، وتكون إرادته للنظام الكلي باعتبار علمه بأنه خير في نفسه وأن الوجود خير من العدم في ذاته، وذات الأول ذات يفيض منه لا محالة كمال وجود على

الوجه الأتم والأكمل على ترقية الممكن فيه إلى غاية النظام... فإن قيل: وأي بعد في أن يكون له قصد كما لنا قصد مع العلوم فيكون قصده إفاضة الخير على غيره لا لأجل نفسه كما أنا نقصد إنقاذ غريق لا لغرض بل نريد إفاضة الخير، قيل القصد من ضرورته أن يكون المقصود أولى بالمقاصد من نقيضه. وذلك يُشعر بالغرض والغرض يدل على النقص، وأما نحن فلا يتصور منا قصد إلّا لغرض وهو طلب ثواب أو محمدة أو أن نكتسب خلق الفضيلة في أنفسنا بفعل الخير... إذ لا معنى للقصد إلّا الميل إلى ما يقدر موافقاً فإن لم يعن القصد هذا فهو لفظ محض لا مفهوم له».

إن خلق المبدأ الأول للكائنات ليس له إطلاقاً، عند الغزالي كما عند ابن سينا، خاصية فعل العناية والإحسان، بل ليس لواجب الوجود من فعل غير العلم، وهو إذ يعلم ما يعلم يخلقه، ولكننا لا نجد في هذا الفعل الذي يهب الوجود أي شيء مماثل للقصد أو الشوق أو الحب.



٦

فيض الموجودات عن الإله: طبيعة الأفلاك

لم يزل ابن سينا والغزالي يرددان بأن واجب الوجود يعلم نظام العالم الذي يصدر عنه ويقولان لنا: إن لهذا النظام أكبر تمام ممكن. فما هو هذا النظام؟ ولكي نصف هذا النظام، يجمل بنا أن نجمع المعلومات ذات المصادر المختلفة. فعيون المسائل للفارابي وميتافيزيقا ابن سينا ومقاصد الغزالي تمثل ثلاثة من هذه المصادر. والمصدر الرابع نجده في إحدى فقرات تهافت الفلاسفة[١] حيث يصف الغزالي نظام العالم حسب تعليم الميتافيزيقيين العرب. ويقول ابن رشد[٢]: «ذلك هو رأي الفارابي وابن سينا وغيرهما» مقابلاً بين هذا الوصف والوصف الوارد في ميتافيزيقا أرسطو.

ولنبدأ فنستشهد بعيون المسائل للفارابي[٣]. فالنظرية التي نبحث فيها توجد في هذا المصنف منذ الوهلة الأولى وهي عامة التحقيق، حيث يقول الفارابي: «وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الأول، ويحصل في المبدَع الأول الكثرة بالعرض، لأنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالأول؛ لأنه يعلم ذاته ويعلم الأول، وليست الكثرة التي فيه من الأول لأن إمكان الوجود هو لذاته وله من الأول وجه من الوجود.

(1) Magni Commentatoris Averrois Disputationes quoe Destructio destructioum Algazelis discuntur.
الباب الأول، المسألة الثالثة الفقرة الحادية والعشرون من تهافت الفلاسفة للغزالي. وتبدأ كل فقرة فيها بعبارة قال الغزالي، أما أجوبة ابن رشد فتبدأ بقال ابن رشد.

(2) Averroes, Op. laud. Disp. Réponse au 21e propos d'Al Gazali.

(3) Alfarabi's Abhandlungen, pp. 97 - 98.

ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر ولا يكون فيه كثرة إلّا بالوجه الذي ذكرناه. ويحصل من ذلك العقل الأول، بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته، الفلك الأعلى مادته وصورته التي هي النفس والمراد بهذا أن الشيئين يصيران سبب شيئين أعني الفلك والنفس.

ويحصل من العقل الثاني عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه بدياً في العقل الأول، وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل، ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلّا على طريق الجملة إلى أن تنتهي العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد عن المادة وهناك يتم عدد الأفلاك، وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلاً بلا نهاية. وهذه العقول مختلفة الأنواع كل واحد منها نوع على حدة والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من وجه آخر».

ونتعرف في هذه العلة إلى العقل الفعال الذي انتهى الفارابي إلى تعريفه خلال تحليل النفس البشرية، وكذلك كما وصفه كتاب أثولوجيا من قبله.

فهل الشكل الذي أضفي على نظرية الفيض هذه من صنع الفارابي الخاص؟ إننا نجهل ذلك. وعلى كل فإن هذا الشكل لم يقبله جميع فلاسفة الإسلام منذ الوهلة الأولى. وقد ذكرنا في غير هذا الموضع[1] كيف يصف إخوان الصفاء خلق النفوس والأفلاك، أولئك الإخوان الذين ألفوا موسوعتهم خلال منتصف القرن العاشر للميلاد، أي بعد وفاة الفارابي. ولا وجود لأي شبه بين وصفهم لهذا الخلق والوصف الذي تلوناه حيننا هذا.

لكن النظرية التي يعرضها الغزالي في (تهافت الفلاسفة)، هي نظرية الفارابي، ويذكرنا ابن رشد بأنها [نظرية] لا يقول بها الفارابي وحده، بل وكذلك ابن سينا وغيره. فلنحلل إذن هذا العرض الذي قدمه الغزالي.

---

(1) Voir: Première partie, Ch. XI, & VII; t. II, pp. 168 - 170.

فالوحدة التامة لواجب الوجود لا تسمح له بأن يخلق مباشرة إلّا موجوداً واحداً: «لا يصدر عن الواحد إلّا واحد Ex uno non provenit nisi unum»[(١)] وهذا المبدأ مبدأ جوهري يسلم به عادة الميتافيزيقيون العرب، وقد نقلوه إلى أكثر من عالم مسيحي برغم لعنات الكنيسة [المتكررة]، ويتم بوساطة هذا المخلوق الأول خلق الكائنات المتكثرة بدورها.

وسيبين لنا الغزالي حسب أي سلم تنازلي يقع ذلك الخلق[(٢)]. «وهو أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول. وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم يعرف نفسه ويعرف مبدأه... ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور: عقل ونفس الفلك الأقصى وهو السماء التاسعة وجرم الفلك الأقصى. ثم لزم من العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه، ثم لزم من العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه... وهكذا حتى انتهى إلى العقل الذي لزم منه فلك القمر ونفسه وجرمه. والعقل الأخير هو الذي يسمي العقل الفعال ولزم حشو فلك القمر - وهي المادة القابلة للكون والفساد - من العقل الفعال وطبائع الأفلاك. ثم إن المواد تمتزج بسبب حركات الكواكب امتزاجات مختلفة تحصل منها المعادن والنبات والحيوانات...

فيلزم منه أن العقول بعد المبدأ الأول عشرة، والأفلاك تسعة ومجموع هذه المبادئ الشريفة - بعد المبدأ الأول تسعة عشر. وحصل منه أن تحت كل عقل من العقول الأول ثلاثة أشياء، عقل ونفس فلك وجرمه».

وإذن يقدم نظام العالم لتأملنا أربعة أصناف من المخلوقات وهي أصناف يخضع بعضها لبعض وضمن كل صنف تراتب الموجودات التي يتكون منها حسب سلم تنازلي. وهذه الأصناف هي: صنف العقول المفارقة وصنف نفوس الأفلاك وصنف الأفلاك والصنف الأخير هو صنف الكائنات الخاضعة للكون والفساد.

---

(1) Philosophia Algazelis, lib. I, tract. IV, sententia septima.

(2) Averroès, Op. laud., loc. cit.

ودون تردد يطلق الفلاسفة العرب، بحكم توفيق طبيعي بين تعاليم ميتافيزيقاهم وأصول دينهم، اسم الملائكة على العقول المفارقة التابعة للمبدأ الأول وكذلك على نفوس الأفلاك. يقول ابن سينا[١] : «فالوجود إذا ابتدأ من عند الأول لم يزل كل تال منه أدون مرتبة من الأول ولا يزال ينحط درجات. فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولاً ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً وهي الملائكة العملية ثم مراتب الأجرام السماوية وبعضها أشرف من بعض إلى أن يبلغ آخرها. ثم بعدها يبتدئ وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة... أول الكائنات من الابتداء إلى درجة العناصر كان عقلاً ثم نفساً ثم جرماً».

وعلى المنوال نفسه كتب الغزالي[٢] : «الأول: القول في الأجسام التي هي في مقعَّر فلك القمر وكيفية دلالتها على وجود السماوات وحركاتها. والثاني: في السماوات وحركاتها. والثالث: القول في النفوس والعقل التي يعبّر عنها بالملائكة الروحانية السماوية، والكروبيين»[٣] .

وكل عقل، بعد السبب الأول يوجد ثلاثة أشياء وهو يخلق مثلما يخلق المبدأ الأول العقل الأول: إنه يخلق بعلمه لا غير. لكن علم السبب الأول لذاته مطلق البساطة لذلك فهو لا يخلق إلّا موجوداً واحداً، أول العقول المخلوقة. لكن كل واحد من العقول المخلوقة يخلق ثالوثاً لأن علمه ليس بسيطاً بل هو ثلاثي.

(1) Avicennae Métaphysica, lib. II, tract. X, cap. I.

(2) Philosophia Algazalis, lib. I, tract, IV.

(3) لما رأى رنان (ابن رشد والرشدية ص ١٧٧، والهامش) أن الغزالي يسمي العقل الفعال ملكاً استنتج وجود زيادة في النص أضافها المترجم اليهودي وينبغي أن نسلم بأن رنان قل ما قرأ مصنفات ابن سينا والغزالي. ومن جهة ثانية فإن رنان قد عالج جل المؤلفين المدروسين في هذا العمل بعدم جدية لا تتصور!

يقول الغزالي: إن هذا العقل[1] : «يعقل مبدأه ويعقل نفسه وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود، لأن وجوب وجوده بغيره لا بنفسه. وهذه معان ثلاثة مختلفة والأشرف من المعلولات الثلاثة ينبغي أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعاني، فيصدر منه العقل، من حيث إنه يعقل مبدأه، وتصدر منه نفس الفلك من حين أنه يعقل نفسه ويصدر منه جرم الفلك من حيث إنه ممكن الوجود بذاته».

وكان الغزالي قد عرض هذه الأفكار نفسها بشيء من التوسع وببعض الجزئيات المختلفة في أحد أبواب مصنفه في الفلسفة: مقاصد الفلاسفة[2] .

وعنوان هذا الباب هو: «في كيفية وجود الأشياء عن المبدأ الأول». يقول المؤلف: «في كيفية وجود الأشياء عن المبدأ الأول وكيفية ترتب الأسباب والمسببات وكيفية ارتقائها إلى واحد هو مسبب الأسباب. وكأن هذه المقالة هي زبدة الإلهيات».

و «زبدة الإلهيات Flos divinorum» هو، على حدِّ رواية ألبار الأكبر العنوان الذي يعطيه الغزالي لكتاب الأسباب. والمعلوم أن الباب الذي نتحدث عنه لا ينفك عن استلهام نظريات هذا الكتاب.

ويكشف الغزالي ضمن كل مخلوق صادر عن سبب الأسباب، ثنائية: «[وكل ممكن فوجوده غير ماهيته]... فيكون بحكم الماهية ممكن الوجود وبقياس السبب واجب الوجود، إذ بان أن كل ممكن بنفسه فهو واجب بغيره فيكون له حكمان الوجوب من وجه والإمكان من وجه. وهو من حيث إنه ممكن بالقوة، ومن حيث إنه واجب بالفعل والإمكان له من ذاته والوجوب له من غيره. ففيه تركيب من شيء يشبه المادة وآخر يشبه الصورة، فالذي يشبه المادة هو الإمكان والذي يشبه الصورة هو الوجوب الذي له من غيره.

(1) Averrois Destructio destructionum Algazelis, loc. cit.
(2) Philosophia Algazalis, lib. I, tract, V.

«فإذن يصدر من الأول عقل مجرد ليس له من الأول الفرد إلّا الوجود الفرد الواجب به. أما الإمكان فله من ذاته لا من الأول، بل يعرف ذاته ويعرف مبدأه وإن كان يعرف ذاته من مبدئه لأن وجوده منه ولكن يختلف حكمه فيحصل منه باعتبار هذه الكثرة كثرة... يصدر من الأول عقل مجرد فيه اثنينية كما سبق أحدهما له من الأول والآخر له من ذاته فيحصل منه ملك وفلك وأعني بالملك العقل المجرد.

وينبغي أن يحصل الأشرف من الوصف الأشرف والعقل أشرف والوصف الذي له من الأول وهو الوجود أشرف فيحصل منه عقل ثان باعتبار كونه واجباً والفلك الأقصى باعتبار الإمكان الذي له كالمادة».

وتضع هذه النظرية التي هي أقل تعقيداً من النظرية التي يقترحها الفارابي، والتي هي ربما أوضح منها وأكثر منطقية، والتي أعاد الغزالي عرضها في (تهافت الفلاسفة)، ثنائية لا ثالوثاً في علم كل عقل من العقول الفلكية، كما أن الخلق الصادر عنها هو أيضاً ثنائي لا ثلاثي لأن كل فلك يعتبر مخلوقاً واحداً ولا ينظر إلى الجرم ونفسه كل على حدة.

ومع ذلك فإن الفارابي وابن سينا والغزالي لا يختلفون على القول بأن كل فلك له عقل ونفس وجسم. ولكن ما علائق هذه الأشياء الثلاثة بعضها ببعض؟ وكيف تتولد عنها حركة السماء؟ إن جواب ابن سينا والغزالي عن هذا السؤال واحد. لذلك نستطيع الاقتصار على إيراد النظرية التي يعرضها الغزالي في كتاب (مقاصد الفلاسفة) والإحالة على فقرات ميتافيزيقا ابن سينا التي نجد فيها هذه الآراء في عرض دون هذا العرض تمام ترتيب. يقول الغزالي[١] : «إن الحركة تدل على إثبات جوهر شريف غير متغيّر ليس بجسم ولا منطبع فيه. ومثل هذا يسمى عقلاً مجرداً وإنما يدل عليه بواسطة عدم التناهي. فإنه قد سبق أن هذه الحركة دائمة لا نهاية لها أزلاً وأبداً وأن يكون لها

(1) Philosophia Algazalis, lib. I, tract, IV.

استمداد من قوة محركة إذ يستحيل أن يكون في الجسم قوة على ما لا نهاية له... فإذن لابد لهذه الحركة من محرك مجرد عن المواد.

«والمحرك قسمان أحدهما يحرك كما يحرك المعشوق العاشق والمراد المريد والمحبوب المحب والثاني كما تحرك الروح البدن والثقل الجسم إلى أسفل...

والحركة الدورية تفتقر إلى مباشر فاعل يكون منه الحركة وذلك لا يكون إلّا نفساً متغيّراً». لأن المجرد الذي لا يتغيّر لا يصدر منه الحركة المتغيّرة كما سبق ذلك.

«فتكون النفس الفاعل للحركة متناهي القوة لكونه جسمانياً[١] ولكن يمده موجود ليس بجسم بقوته التي لا تتناهى ويكون بريئاً عن المادة لا محالة حتى يخرج قوته عن النهاية ولا يكون فاعلاً للحركة بل تكون لأجله الحركة من حيث كونه معشوقاً ومقصوداً لا من حيث كونه مباشراً للحركة ولا يتصور محرك لا يتحرك في نفسه إلّا بطريق العشق كتحريك المعشوق للعاشق.

فإن قيل: كيف يتصور أن يكون هذا العقل محركاً بطريق العشق؟ قيل: المحرك بهذا الطريق إما أن يكون بحيث يطلب لذاته كالعلم فإنه يحرك طالب العلم بطريق عشقه له والمطلوب حصول ذاته، وإما أن يكون بحيث يطلب التشبه به والاقتداء كالأستاذ فإنه معشوق التلميذ ومحركه على معنى أنه يجب التشبه به.

ولا يجوز أن تكون الحركة من القسم الأول فإن المعنى العقلي لا يتصور أن ينال الجسم ذاته فإنه بان أنه لا يحل في جسم.

فلا يبقى إلّا أنه[٢] يجب التشبه والاقتداء به باكتساب وصف يشبه وصفه ليقرب منه كتشبه الصبي بأبيه والتلميذ بأستاذه...

---

(1) (ابن سينا، الإلهيات الكتاب II، الباب W، الفصل)) (IIوتحقيق هذا هو أن الجوهر السماوي قد بان أن محركه يحرك عن قوة غير متناهية. والقوة التي لنفسه الجسمانية متناهية، لكنها - بما يعقل الأول فيستنتج عليها من نوره وقوته دائماً - تصير كأن له قوة غير متناهية)).

(2) Avicennae Métaphysica, lib. II, tract. IX, cap. II.

وإذا ثبت أنه لا يمكن إلّا بطريق التشبه بالمعشوق فيكون له ثلاثة شروط:

الأول: أن يكون للنفس الطالبة للتشبه تصور لذلك الوصف المطلوب ولذات المعشوق، وإلّا كان بإرادته طالباً لما لا يعرفه وهو محال.

والثاني: أن يكون ذلك الوصف عنده جليلاً عظيماً وإلّا لم يتصور الرغبة فيه.

والثالث: أن يكون ممكناً حصوله في حقه، فإنه إن كان محالاً لم يتصور طلبه بإرادة عقلية صادقة... فإذن لابد وأن يكون لنفس الفلك إدراك لجمال ذلك المعشوق فينبعث بتصوره للجمال عشقه الذي يقتضي نظره والتفاته إلى جهة العلو لينبعث منه الحركة الموصلة إلى المطلوب من التشبه فيكون تصور الجمال سبب العشق والعشق سبب الطلب والطلب سبب الحركة.

ويكون ذلك المعشوق هو الأول الحق أو ما يقرب منه من الملائكة المقربين، أعني العقول المجردة الأزلية المنزهة عن قبول التغير التي لا يعوزها شيء من الكمالات الممكنة».

ولكن إلى أي شيء ينزع هذا الشوق الذي ينتاب نفس كل فلك؟ وماذا يمكن أن يريد فلك من الأفلاك الحصول عليه؟ يجيبنا الغزالي كذلك مرتباً أفكار ابن سينا[1] : «كل طلب فإنه توجه إلى ما هو خاصية واجب الوجود وهو أنه تام بالفعل ليس فيه شيء بالقوة، فإن كون الشيء بالقوة نقصان إذ معناه فقدان كمال هو ممكن حصوله له. فكل موجود هو بالقوة من وجه فهو ناقص من ذلك الوجه وطلبه أن يزول عنه ما بالقوة إلى الفعل فمطلوب الكل الكمال ونيله... وأما الجسم السماوي فلا يكون بالقوة في جوهره البتة فإنه ليس بحادث ولا يكون بالقوة في أعراضه الذاتية أيضاً ولا في شكله، بل هو بالفعل أي كل ما هو ممكن له فهو حاصل له، إذ له من الأشكال أفضلها وهي الكرة ومن الهيئات أفضلها وهي الإضاءة والشفيف وكذا سائر الصفات.

(1) Avicennae Métaphysica, lib. II, tract. IX, cap. II.

وإنما يبقى لها أمر واحد لا يمكن أن يكون بالفعل وهو الأوضاع. فإن كل وضع فرض له أمكن فرضه على وضع آخر إذ لا يمكن أن يكون على وضعين في مسألة واحدة. ولو لم يمكن فيه هذه القدرة بالقوة لكان قريب الشبه بالعقول المجردة. وليس بعض أولى من بعض حتى يلزم ذلك ويترك البقية. وإذ لم يمكن الجمع بين جميع الأوضاع بالعدد أمكن الجمع بينها بالنوع على سبيل التعاقب قصد أن يكون كل وضع له بالفعل وأن يستديم جميعها بطريق التعاقب ليكون نوع الأوضاع دائماً بالفعل... وللحركة الدورية أيضاً خاصية في كونه بالفعل وبعيداً عن التغير والتفاوت. فإن الحركة المستقيمة إن كانت طبيعية تغيرت إلى السكون في آخرها، وإن كانت قسرية تغيرت إلى الفتور في آخرها، والدورية تستمر على وتيرة واحدة. فإذن الجسم السماوي مهما تكلف استبقاء نوع الأوضاع لنفسه بالفعل على الدوام فقد تشبه بالجواهر الشريفة بغاية ما يمكن له في نفسه».

ويقول ابن سينا[١] : «وقد اتضح لك من هذه الجملة أيضاً أن المعلم الأول[٢] إذا قال: إن الفلك متحرك بطبعه فماذا يعني أو قال: إنه متحرك بالنفس فماذا يعني، أو قال: متحرك بقوة غير متناهية يتحرك كما يحرك المعشوق فماذا يعني، وأنه ليس في أقواله تناقض ولا اختلاف».

وفعلاً لا نستطيع تجاهل أن نظرية حركات الأفلاك هذه، تلك النظرية التي أعدت إليها شروح سمبلسيوس والإسكندر المنحول وأتمها الفارابي وابن سينا والغزالي، ترتب أتم ترتيب أفكاراً مبعثرة وأحياناً متناقضة في الظاهر كان أرسطو قد قال بها.

لقد درسنا حيننا هذا حركة السماء عامة، والآن علينا أن نتقل إلى فحص الحركة الخاصة بكل فلك.

---

(1) Avicenne, loc, cit.

(2) وهذا اللقب يطلق على أرسطو بالمقابلة مع الفارابي الذي يلقب نفسه بالمعلم الثاني: فعنوان مصنفاته هو: أغراض ما بعد الطبيعة، تصنيف المعلم الثاني (أعمال الفارابي المشار إليها ص ٥٤ – ٦٠).

فالنظرية التي عرضها أرسطو في المقالة الحادية عشرة من الميتافيزيقا تنسب إلى الإله حركة الفلك الأعلى، فلك الثوابت وإذن فالإله هو محرك الحركة النهارية، ومهمة العقول الأخرى تحريك الأفلاك الأخرى التي تتولى إنقاذ الحركات الظاهرة للأفلاك المتحيرة.

أما في مذهب الفارابي وابن سينا والغزالي، فإن الأمر على خلاف ذلك. فالإله بما هو سبب أول هو محرك للسماء في جملتها وهو لا يحرك بصورة خاصة أي فلك، بل لكل فلك محركه الذي يخصه. وإذن فحركة السماء واحدة ومتكثرة في نفس الوقت. وهي تستمد وحدتها من الإله وتكثرها من العقول والنفوس المتعلقة بالأفلاك المختلفة. وذلك هو الرأي الذي يراه ابن سينا[١] وينسبه إلى أرسطو: «ثم أنت تعلم أن جوهر هذا الخير المعشوق الأول واحد ولا يمكن أن يكون هذا المحرك الأول الذي لجملة السماء فوق واحد وإن كان لكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصها، ومتشوق ومعشوق يخصها على ما يراه المعلم الأول ومن بعده، من محصلي علماء المشائين. فإنهم إنما ينفون الكثرة عن محرك الكل ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة وغير المفارقة التي يختص واحداً واحداً فيجعلون أول المفارقات الخاصة محرك الكثرة الأولى وهي عند من تقدم بطليموس كرة الثوابت وعند من تعلم العلوم التي ظهرت لبطليموس كرة خارجة عنها محيطة بها... فهؤلاء يرون أن محرك الكل شيء واحد ولكل كرة بعد ذلك محرك خاص».

لكننا لم نعد نجد أي إشارة، في مقاصد الفلاسفة، لدور محرك السماء بكاملها، هذا الدور الذي ينسبه ابن سينا للإله. فلقد انقطع الآن هذا الرباط

(1) Avicenne, loc. cit.

الذي يصل نظرية ابن سينا بنظرية أرسطو. ولم يبق إلّا المحركات الخاصة بكل واحد من الأفلاك.

يقول الغزالي[١] : «إن العقول المجردة ينبغي ألا تكون أقل من عدد الأجسام السماوية، وذلك لأنه ثبت أنها مختلفة الطباع وأنها ممكنة فيحتاج وجودها إلى علة والواحد لا يصدر منه إلّا واحد فلا بد من عدد حتى يصدر عن كل واحد واحد... وهذه العقول ينبغي أن تكون هي المعشوق لنفوس السماوات فيكون التفات كل واحدة إلى علتها وإلى طلب التشبه بها، إذ يستحيل أن يكون معشوق الكل واحداً وإلّا لكان الكل في حركته واحداً وليس كذلك. فإنه بان في الرياضيات أن حركاتها مختلفة ولو كان المطلب واحداً لكان الطلب واحداً.

فيكون لكل واحد نفس تخصه تحركه بطريق المباشرة والفعل وعقل مجرد يخصه بطريق العشق».

ما عدد الأفلاك ومن ثم، ما عدد العقول المحركة لها؟ يحصي الفلاسفة العرب، عامة، تسعة أفلاك لكل منها عقل: فلكل كوكب متحير فلك. أما الفلك الثامن، فلك الثوابت فحركته هي حركة الإقدام التي اكتشفها بطليموس. والفلك التاسع الذي هو خال من الكواكب، يمد جميع الأفلاك الأخرى بالحركة النهارية.

وهكذا يكون لكل كوكب متحير عقل واحد، لكن رأي أرسطو مخالف لذلك. فهو يحلل الحركة المعقدة لكل فلك إلى عدد من الحركات الدورية المطّردة. وينسب كل واحد من هذه الحركات إلى فلك كروي، ولكل فلك منها مبدؤه هو عقل خاص به. وبذلك يكون عدد العقول الضروري لتحريك الأفلاك [عند أرسطو] أكبر منه [عند الفلاسفة العرب].

(1) Philosophia Algazalis, lib. I, tract, IV, sententia septima.

ويبقى ابن سينا متحيراً بين هذين الرأيين إذ يقول[١] : «فقد علمتَ أن الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئيتها. فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأول بعدد الحركات. فإن كانت الأفلاك المتحيرة إنما المبدأ في حركة كرات كل كوكب فيها قوة تفيض من الكواكب، لم يبعد أن تكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات وكان عددها عشرة بعد الأول... وإن لم يكن كذلك، بل كان كل متحرك لها حكم في حركة نفسها ولكل كوكب، كانت هذه المفارقات أكثر عدداً وكان يلزم على مذهب المعلم الأول قريباً من خمسين فما فوقها».

ولكن سواء اتبعنا هذا الرأي أو ذاك، فإن القضايا الأساسية لهذه النظرية تبقى هي هي دائماً[٢] : «ويكون لكل فلك عقل مفارق نسبته إلى نفسه نسبة العقل الفعال إلى أنفسنا».

وفعلاً، فإن العقل الفعال هو آخر العقول في هذا السلم من الجواهر المفارقة، إنه العقل الفائض عن العقل الخاص بفلك القمر. ويشغل هذا العقل، حسب أكثر الآراء انتشاراً، الدرجة العاشرة. وإذن فهو قد انحط انحطاطاً عجيباً، بالإضافة إلى المنزلة التي أحلَّه فيها برقلس وأثولوجيا أرسطو.

لكن دور العقل لم يبق مقصوراً في نسق ابن سينا والغزالي على نقل هذا العقل بالقوة الذي في النفس الناطقة من القوة إلى الفعل بل هو كذلك، كما سنرى، خالق المادة الأولى التي تتكون منها جميع الأجرام في العالم الذي دون القمر[٣] .

وتحدد الأفلاك المتحركة في هذه المادة الأولى التي خلقها العقل الفعال استعدادات مختلفة، فيصبح من ثم، بعض أجزاء المادة أكثر استعداداً من بعضها الآخر لقبول صورة أسمى. وأخيراً فإن العقول المفارقة المسيرة لحركات

---

(1) Avicennae Métaphysica, lib. II, tract. IX, cap. III.

(2) Avicenne. loc. cit.

(3) Philosophia Algazalis, lib. I, tract, V.

الأفلاك تهب المادة الصور التي تناسبها أفضل مناسبة: «والمادة التي منها الذباب لو قبلت صورة أكمل من صورة الذباب لفاضت من واهبها إذ لا بخل ثمة ولا منع». ويعبر الغزالي بهذه الكلمات عن التفاؤل المطلق الذي ورثه عن ابن سينا، ذلك التفاؤل الذي استعاره هو بدوره من كتاب الأسباب.

وإذن فأشياء العالم السفلي - باستثناء المادة الأولى التي تدين بها إلى العقل الفعال - تستمد كل قسطها من الخير من الأفلاك ومحركاتها. ويقول ابن سينا [في ذلك][(١)] «إن قوماً لما سمعوا ظاهر فاضل المتقدمين إذ يقول: إن الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكون للعناية بالأمور الكائنة الفاسدة التي تحت القمر».

ثم يحرر ابن سينا الدواعي التي تستعمل عادة لتأييد هذا الرأي: فالأفلاك تتحرك لكي تتشبه ما أمكن بالسبب الأعلى. والمعلوم أن هذا السبب هو المصدر الذي يصدر عنه كل خير في هذا العالم، لذلك تسعى جميع الأفلاك إلى التشبه به بحيث إن ما يحركها هو الشوق إلى إفشاء التأثيرات الخيرة والخصبة في المادة السفلية. ونجد في هذه النظرية أثر النظرية التي يدين بها كتاب أثولوجيا للمسيحية. فهو يثبت في إحدى المناسبات الخاصة هذا الشوق الذي يشعر به كل موجود لكي يخلق الخير الذي يقدر عليه في أحد الموجودات الأدنى منه...

ولم تكن حدة رفض ابن سينا[(٢)] والغزالي[(٣)] لهذه النتيجة الخاصة دون حدة حربهما على مذهب أثولوجيا بصورة عامة.

فابن سينا يقول: «وبالجملة لا يجوز أن يكون شيء منها [الأجرام السماوية] لأجل الكائنات لا قصد حركة ولا قصد مهمة من حركة ولا تقدير سرعة وبطء، بل لا قصد فعل البتة لأجلها، وذلك لأن كل قصد يكون من أجل المقصود، فيكون أنقص وجوداً من المقصود.

---

(1) Avicennae Métaphysica, lib. II, tract. IX, cap. III.

(2) Avicenne. loc. cit

(3) Philosophia Algazalis, lib. I, tract, IV, cap. II.

(*) فكيف يمكن أن يكون قصد جرم الشمس أن يخلق هذه الأشياء الخسيسة وكيف يمكن أن تكون هذه الأشياء الخسيسة مقصود حركتها السرمدية؟.. وإذن لا يجوز إطلاقاً أن يقصد الفاضل الخسيس من أجل هذا الشيء الخسيس. ولكن قد يقول قائل: إن كان قاصد الشيء أخس منه، فالراعي إذن أخس من نعاجه والمعلم من تلميذه والنبي من شعبه؟ إذ إنه لا يهتم الراعي إلا بنعاجه والمعلم بتلميذه والنبي بشعبه فنقول: إن الراعي من حيث هو راع أخس من نعاجه، ولكنه أرفع من حيث هو إنسان. وإذا لم نعتبر فيه ما يجعله راعياً فهو بكل يقين أخس من نعاجه، ويمكن أن نقول الشيء نفسه بالنسبة إلى المعلم والنبي. ففضل النبي يتمثل في كونه تامّاً بذاته إذ هو فاضل بالخصائص القائمة فيه وليس لأنه يعلم شعبه. فإذا لم نعتبر فيه إلا كونه يعلم شعبه، فينتج أن الذين يعلمهم أفضل منه».

الثابت إذن أنه ما من فلسفة خارج التأثير المسيحي استطاعت أن تضفي المعقولية على العناية التي يشتاق بها خير الأدنى دون أن ينحط. ولم تستطع أي فلسفة أن تفهم أن النبي يحب شعبه والراعي نعاجه إلى حد التضحية بحياته من أجلهما.



٧

المادة الأولى

لقد اعتنى كل من ابن سينا والغزالي عناية فائقة بتخليص كتاب (أثولوجيا) وأيضاً كتاب (الأسباب) من كل ما استوحيناه من النظريات المسيحية. لذلك فإنهما قد قربا فكرهما قرابة كبيرة إن لم يكن من تعليم أرسطو نفسه، فعلى الأقل من التعليم الذي استمده كثير من شراح أرسطو من مصنفاته.

ولكن يجب مع ذلك ألا نعتبر ميتافيزيقيينا العرب تلامذة أمناء لأرسطو. إذ نجد خاصة مسألة يناقض فيها حلهم مناقضة صريحة الحل الذي قال به أرسطو. وليست هذه المسألة بالتي يستهان بها. إذ هي تتعلق بأسس الفلسفة الأولى نفسها، لذلك فإن الأنساق [الميتافيزيقية] التي لا تتفق على الحل الذي يجب اقتراحه لها، برغم وجوه الشبه الظاهرية بينهما، يجب أن تعتبر قابلة جذرياً للاتفاق.

وإليك هذه المسألة: ما طبيعة المادة الأولى وما مصدرها الأصلي؟

فجوهر فلسفة أرسطو عينه يتمثل في كونها غير مجبرة على الاختيار بين هاتين الخليتين: الوجود واللا وجود، بل هي تعوض هاتين الخليتين المتقابلتين بثلاث خلايا: اللا وجود، الوجود بالقوة، الوجود بالفعل. والقضية الجديدة بحق التي تقول بها المشائية والتي يرتكز عليها مذهبها هي أن إمكان الوجود يعد بعد وجوداً بنوع ما.

وينتج عن ذلك نتيجة أولى ومباشرة: فبعض الأشياء يمكن أن تكون دائماً بالفعل، ومن الأمثلة على ذلك المحرك الأول الساكن للعالم والعقول التي تحرك

الأفلاك، وبعضها الآخر لا يكون بالفعل إلا لمدة معينة، وهي أشياء لوجودها بالفعل بداية، وذلك هو الكون، ثم يتوقف عن الوجود بالفعل وذلك هو الفساد. ولكن قبل أن يكون الشيء بالفعل فهو ممكن الوجود، وضرب وجوده هو الوجود بالقوة. وإذن فالكون ليس المرور من العدم إلى الوجود، بل هو الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. كما أن الفساد ليس الانتقال من الوجود إلى العدم، بل هو الانتقال من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة.

لذلك فمن المتناقض أن نتحدث في نسق أرسطو عن الانتقال من العدم إلى الوجود أعني الخلق أو الانتقال المقابل من الوجود إلى العدم أعني الفناء بالنسبة إلى أي شيء كان.

والقول بأن الوجود بالقوة هو ضرب من الوجود يكمله، في مذهب أرسطو، قول ثان هو التالي: لا يوجد أي شيء بالقوة أبداً دون أن يوجد شيء آخر بالفعل في الوقت نفسه. ذلك أن هذين الشيئين اللذين يوجدان معاً واحدهما بالقوة والآخر بالفعل، واللذين لا نُميز بينهما إلا بالتجريد، مترابطان حميم الترابط في الواقع، وهما الجوهر الواحد نفسه. فالبخار الموجود بالقوة مثلاً لا يختلف إلا بالتجريد عن شيء ما يوجد وجوداً فعلياً، وهو ليس بخاراً بل هو الماء الذي هو سائل بالفعل.

ومن ثم فإن كل جوهر ليس هو بالفعل المحض يكون معاً، ما هذا الجوهر وما يمكن أن يكون. ولا يختلف هذان الوجهان إلا منطقياً، لكن ما هذا الجوهر يوجد في ذلك الجوهر وجوداً بالفعل وما يمكن أن يكون لا يوجد فيه إلا وجوداً بالقوة.

وما يكون الجوهر كوناً فعلياً هو صورته، وكل ما يمكن أن يكون هذا الجوهر وكل ما هو فيه بالقوة هو مادته. وإذن ففي كل جوهر ليس بالفعل سرمداً نجد صورة ومادة. لكن هذين المبدأين اللذين لا يميز بينهما إلا العقل يرتبطان ارتباطاً لا ينفصم فيكونان جوهراً واحداً.

وقد يكون أحياناً لكلمة مادة معنى آخر لا يختلف عن المعنى السابق إلا قليلاً، ولا نجد لهذا المعنى تعريفاً صريحاً في أي نص من نصوص أرسطو. وحسب هذا المعنى الثاني ليست مادة جوهر من الجواهر كل ما يمكن أن تصبح تلك المادة فقط أي كل ما يوجد فيها بالقوة فعلياً، بل هي ذلك وهي كذلك ما هي بالفعل أيضاً، ولكن بعد أن يكون الفكر بمعنى ما قد حطَّ من هذه الصورة الفعلية فأعادها إلى وجود بالقوة: فمادة القطعة من الرخام التي هي قطعة رخام بالفعل هي المعنى الأول والإله والمنضدة والحوض، التي يوجد فيها بالقوة والتي يمكن لإسفين النحات أن ينقلها إلى الفعل. وهي في المعنى الثاني - ولعله المعنى الذي يجب أن نفهمه في الأغلب عند قراءة أرسطو - شيء يكون إلهاً ومنضدة وحوضاً بالقوة وكذلك قطعة رخام بالقوة.

والمادة إذا فهمناها بهذا المعنى ليست في أي جوهر إطلاقاً؛ وهي لكي توجد في جوهر لابد لها أن يعوض إحدى قواها وجود بالفعل وأن يصير صورة لابد أن يكون الرخام بصورة فعلية إما قطعة رخام أو إلهاً أو منضدة أو حوضاً.

ويجب أن نفهم كلمة مادة في المعنى الأول كلما قال أرسطو عن أحد الجواهر إنه مركب من مادة وصورة. لكن المعنى الثاني هو وحده الذي يمكن أن يفهمنا هذه الفكرة: المادة هي الموضوع، الحامل، والموضوع الحامل الذي يبقى ثابتاً خلال حدوث الأكوان والفسادات التي تتوالى الصور بفضلها. والمعلوم أن هذه الفكرة هي في بعض الأحيان فكرة أرسطو[١].

ولنعتبر أحد أجسام عالم ما دون القمر. فله بالفعل صورة ما: فهو مثلاً كتلة معينة من الهواء. لكن العناصر لايمكن أن تستحيل بعضها إلى بعض، بحيث إن هذا الجسم لا يمكن أن يستحيل ناراً أو ماء أو تراباً. ويخلط هذه

(1) Cf.: Aristotelis Physicoe auscultationis lib. I, c. VIII (Aristotelis Opera, éd. Didot, t. II, pp. 256 - 258; éd. Becker, vol. I, p. 189, col. b. à p. 191, col. a).

العناصر الحاصلة بهذه الكيفية يمكن أن تصبح هذه الحجرة بعينها أو هذا الجزء بعينه من هذا النبات بعينه أو هذا الحيوان بعينه. وإذن ففي حين يوجد هذا الجسم وجوداً فعلياً بصورة محددة ما، تكون له قوة أن يصبح أي جسم بعظم مناسب من أجسام مادون القمر. وتلك القوة هي حصته من المادة الأولى التي توجد فيه مع صورته الحالية التي توجد فيه بالفعل.

ولذلك الأمر إذا أخذنا عالم ما دون القمر بكامله، لا أحد أجسامه، فإن صورته التي هي حالياً بالفعل تصاحبه إمكانية أن يكون كل الصور التي يمكن تصورها فيه، وهذه الإمكانية هي المادة الأولى. بل إن المادة الأولى، في معناها الثاني، هي مجموعة الإمكانات التي لكل الكائنات الموجودة ماضياً وحاضراً ومستقبلاً في مقعّر فلك القمر.

والصور في كرة الكون والفساد تتغير تغيراً دائباً، فهذا الشيء بعينه الذي كان بالفعل يفسد فلا يبقى إلا بالقوة في حين أن شيئاً آخر ينتقل من القوة إلى الفعل لتكونه. ولكن عندما نرجع إلى مجرد الوجود بالقوة بما في ذلك ما كان بالفعل، فإننا نحصل على جملة من الإمكانات التي تبقى ثابتة تحت كلّ التغيرات الحالية. وذلك هو حقاً الحامل الموضوع الأول لكل حالة من حالات عالم ما دون القمر، ولكل جسم من أجسامه(١).

فما هو موجود بالفعل حالياً كان دائماً موجوداً بالقوة، وإذن ليس لهذه المادة الأولية بداية إطلاقاً، بل هي سرمدية وموجودة دائماً. لكنها لم توجد إطلاقاً بما هي مادة أولية. إن المادة الأولى المفردة عن كل ما عداها لا ندركها إلّا بالتجريد. وهذا التجريد يعتبر عالم ما دون القمر بالفعل، ثم يرجع كل ما يوجد فيه بالفعل إلى حال الوجود بالقوة. وإذن فالشيء الوحيد الذي يوجد وجوداً جوهرياً هو المادة الأولى التي استحالت بفضل عودة مجموعة من

(1) Aristotelis Physica auscultationis lib. II, c. VIII (Aristotelis Opera, éd. Didot, t. II, p. 269; éd. Becker, vol. I, p. 198, col. a.).

الأشياء توجد فيها بالقوة إلى الوجود بالفعل. إنه عالم ما دون القمر توجد صورة بالفعل مرتبطة بمادة أولى بالمعنى الأول لكلمة مادة.

وإذن فما دامت المادة الأولى سرمدية، وما دامت لا يمكن لها أن توجد بالفعل إلا جزئياً في عالم ما دون القمر، فلا بد إذن أن وجود هذا العالم سرمدي كذلك.

والمادة الأولى ليست سرمدية فحسب، بل هي كذلك لا علة لها. ولكن ما العلة؟ إنها[١] ما يجاب به عن سؤال: لِمَ؟ .

فإذا سأل سائل: لِمَ يوجد هذا الشيء أو ذاك بالفعل، يكون الجواب لأن شيئاً آخر ما، هو المكوِّن أو المحرك، جعله ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. وعندئذ يطلعنا المجيب على العلة الفاعلة.

ثم إن العلة الفاعلة هي بالضرورة كائن ما موجود بالفعل من قبل، عندما أعطى الوجود الفعلي للشي الذي نعتبره.

وإذا سألنا لماذا يكون شيء ما بالقوة في شيء آخر ما، فماذا يكون الجواب؟ ماذا يمكن أن يجاب مثلاً عن هذا السؤال: لماذا يوجد صنم إله بالقوة في هذه القطعة من الرخام؟ سيكون الجواب: لأن هذه القطعة قطعة من رخام، أي لأنها تحتوي على مادة يمكن أن نصنع بواسطتها صنماً إلهاً أو منضدة أو حوضاً أو بصورة عامة، كل ما ينتج عن النَّحت. وبهذا الجواب: «لأن هذه القطعة قطعة رخام» يكون المجيب قد حدد العلة المادية لصنم الإله: الرخام. ويتمثل هذا التحديد للعلة المادية في ما يلي: جعل السائل يدرك أن الوجود بالقوة الذي نسأل عنه أي وجود صنم الإله بالقوة هو إحدى القوى [الممكنة] وأن هذه القوة [الممكنة] توجد مع الصورة الفعلية الحالية للقطعة [أي مع طبيعتها الرخامية].

(1) Aristotelis Physicoe auscultationis lib. II, c. VII (Aristotelis Opera, éd. Didot, t. II, p. 269; éd. Becker, vol. I, p. 198, col. a.).

وهكذا إذن فإننا ننسب إلى وجود ما بالقوة علة مادية، ونعني بذلك أن هذه العلة هي مجموعة أوسع من القوى الأقل تحديداً تكون تلك القوة التي نعتبرها حالة خاصة منها.

وإذن فنحن ننسب إلى الوجود بالفعل علة فاعلة تكون موجودة بالفعل ومتقدمة عليه. وننسب إلى الوجود بالقوة علة مادية تكون موجودة بالقوة أوسع منه وأعم: «يجب أن نبحث عن علل ما هو بالقوة ضمن الأشياء التي هي بالقوة، وعن علل ما هو بالفعل ضمن الأشياء التي هي بالفعل»[١] .

ولا محالة فإن البحث عن العلل الفاعلة يتوقف عندما يفضي بنا إلى الموجود الذي هو بالفعل سرمداً. ولا يمكن أن يكون لهذا الموجود علة فاعلة إذ لا يتقدم عليه أي موجود في الوجود الفعلي. ثم إنه في غنى عن هذا الموجود، إذ هو لم يطرأ عليه انتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فهو لم يتكون.

والبحث عن الأسباب المادية ينتهي هو كذلك عندما يصل من عدم تحديد إلى تحديد أكبر إلى المادة الأولى، وهذا الموجود الذي هو مجموعة القوى لا يمكن أن ينضوي تحت مجموعة من الإمكانات أوسع منه وأكبر تحديداً، وذلك لأن جميع الإمكانات القابلة للكون توجد في المادة الأولى.

وليس للمادة الأولى علة مادية، وليس لها كذلك علة فاعلة، لأنها لا تحتوي على أي شيء بالفعل، وكما أن الموجود الذي هو بالفعل سرمداً والغني عن العلة الفاعلة ليس له كذلك علة مادية، إذ ليس فيه قوة يمكن أن نفسرها بهذه المادة.

وهكذا إذن نجد في طرفي سلم الجواهر الوجود الذي هو بالفعل سرمداً والمادة الأولى التي تقبل كل القوى الوجودية. ولما كانا سرمديين كلاهما، فإن الفعل المحض والمادة الأولى لا علة لهما. فالفعل المحض هو العلة الفاعلة الأولى

(1) Aristotelis Physicoe auscltationis lib. II, cap. III (Aristotelis Opera, éd. Didot, t. II, p. 265; éd. Becker, vol. I. p. 195, col. b).

لكل ما هو بالفعل، إنه العلة التي نصل إليها فنتوقف عندها عندما نصعد من علة فاعلة إلى علة فاعلة متقدمة عليها. والمادة الأولى هي آخر العلل المادية إنها العلة التي نصل إليها فنتوقف عندها عندما ننزل من علة مادية إلى علة مادية أعم وأقل تحديداً.

ذلك هو مذهب أرسطو.

فما موقف المدرسة الأفلاطونية المحدثة اليونانية إزاء المادة الأولى؟ أفلوطين[١] وفرفوريوس[٢] وبرقلس[٣] واصلوا الحديث عن المادة لكن ما يقولونه عنها لم يبق متفقاً إطلاقاً مع علم الطبيعة المشائي، بل هم يكررون برضى حول المادة ما قاله الذريون حول الخلاء وما علمه أفلاطون حول المكان ، وهم خاصة يؤكدون بوضوح مطلق أن المادة ليست شيئاً آخر غير العدم، اللاوجود . فمفهوم المادة لا ينتج عن تخليص الجوهر مما هو فعلي فيه، بل من حرمان الجوهر مما له من وجود. والهيولى ليست وجوداً بالقوة، إنها عديمة الوجود إطلاقاً. ولما كانت غير موجودة فلا نستطيع أن نسأل عن علة وجودها : ليس لها علة، ولا يمكن كذلك أن نعتبرها علة أو مبدأ [لغيرها]. إن الأفلاطونية المحدثة اليونانية تقبل بوجود العلل الفاعلية، ولكن لا وجود للعلل المادية عندها. بل يؤكد مذهبها على الوحدة المطلقة للمبدأ الأول، وهي تقابل بهذه الوحدة ثنائية المبادئ الأولى، ثنائية الفعل والقوة التي هي الأساس الرئيسي لميتافيزيقا أرسطو. لذلك فإن كتاب (التأسيس اللاهوتي) لبرقلس وكتاب (الأسباب)، يمكن لهما أن يصفا التسلسل الكلي للأسباب دون التعرض حتى إلى ذكر اسم المادة.

لكن المادة التي أهملت عن قصد تعود أحياناً وبصورة خفية فتحشر داخل النسق الأفلاطوني المحدث.

---

(1) Voir: Seconde partie, Ch. V. & VI; t. II, pp. 439 - 442.

(2) Ibid., pp. 440 - 441.

(3) Voir: troisième partie, Ch. I. & II; ce vol., pp. 346 - 347.

فكتاب الأسباب يقول: إن الأشياء جميعاً تقبل الخير الصادر عن السبب الأول، لكنها تقبله بمقادير مختلفة: «إن الاختلاف في قبول الخير[١] ليس مصدره السبب الأول، بل هو ناتج عن الشيء الذي يقبله. ذلك أن قابلات الخير تختلف بعضها عن بعض. إن مصدر التأثير واحد ليس مختلفاً وهو يبث تأثيره بين جميع الأشياء، وتأثير الخير الصادر عن السبب الأول متساو بالنسبة إلى جميع الأشياء. لكن الأشياء ذاتها هي علة الاختلاف في توزيع هذا التأثير عليها». «كل شيء يقبل تأثير الأول بقدر قوته»[٢] . «إن السبب الأول ثابت وساكن في وحدته الخالصة والسرمدية وهو الذي يسود جميع المخلوقات[٣] . إنه يبث فيها قوته الحيوية وخيره حسبما لكل منها من قوة وإمكان لتقبلها. والخير الأول يبث الخير بفيض في جميع الأشياء لكن كل واحد منها ينال قسطه في حدود قوته ووجوده».

ولما كان السبب الأول الواحد بإطلاق يفيض على العالم من الخير واحداً وتام الاطراد، فما هو إذن مصدر هذه القوى والإمكانات المختلفة للمخلوقات والتي تضطرها لقبول الخير المبثوث بعدل قبولاً مختلف الدرجات؟ ولما كان مبدأ الخير واحداً تام الوحدة فما سبب هذا التفاضل في قبول الخير؟ ألم يسمح شارح برقلس إذن بدخول مبدأ مستقل عن السبب الأول في نفسه؟ أليس هذا المبدأ الضمني هو الذي يمكنه وحده أن يخرج بعدد المخلوقات من وحدة السبب الأول؟

لقد قبل الدمشقي مبدأ الاختلاف هذا قبولاً جازماً[٤] : «فالدمشقي يعلن بأن المرء لا يفهم انحطاط الواحد إلى كثرة من الواحدات الثانوية. كيف نتصور أن الطبيعة البريئة من كل اختلاف تُصبح بوجه ما، مغايرة لذاتها؟ كيف

(1) Liber de Causis, Cap XXIV; éd. cit., fol. 83, col. a.
(2) Ibid: éd. cit., fol. 82, col. d.
(3) Liber de Causis, Cap. XX; éd. cit., fol. 81, col. b.
(4) F. Ravaisson, Essai sur la Méthphysique d'Aristote, Partie IV, livre I, ch. III; t. II, pp. 534 - 537.

نتصور أن البسيط المطلق يصبح ذا كثرة من ذاته؟ وإذن ليس المبدأ البسيط وحده هو مصدر الفيض سواء من الشبيه إلى الشبيه أو من الشبيه إلى المغاير، ذلك الصدور الذي أطلق عليه الدمشقي اسم الانحطاط: إن صدور المختلف لا يأتي من الواحد، بل هو آت من الكثرة...

«وإذن فحيثما وجدت كثرة فإن الوحدة ليست السبب الوحيد، لابد من جانب آخر أن يوجد عنصر التكثر والتعدد، أعني ما أطلق عليه أفلاطون اسم المكان أو الحيِّز. وما حصر علة الوحدة والاختلاف في علة واحدة إلا لعدم مواصلة التحليل إلى مدى بعيد. وقبل كل تكون للكثرة، لابد أن يكون علة الاختلاف قد فارقت أولاً العلة السرمدية الأسمى من كل فرق، كيف أمكن لهذا المبدأ أن يفارق المبدأ الأول أو بالأحرى أن يبقى معه بقاء سرمدياً مادام لابد لذلك من مبدأ انفصال متقدم؟ تلك مسألة لم يطرحها الدمشقي ولم يحاول حلها. بل هو يقول: إنه يكتفي بالتسليم بوجود عنصر كثرة حيث تنقسم بساطة الواحد انقساماً يجعلها، وقد تغيرت طبيعة الموضوع الذي يقبلها، تتكثر ضمن كثرة الوحدات الإلهية الأولى غير القابلة للمشاركة «ونرى، في كل مكان من الطبيعة كذلك مبدأين ينتجان كل شيء بتعاونهما...

لكن تفسير جميع الأشياء بتعاون مبدأ بسيط واحد مع عنصر كثرة واختلاف يشارك فيه وينتقل إليه، ماذا يمكن أن يكون إذا لم يكن بشكل غامض وسيئ التحديد، نظرية ميتافيزيقا أرسطو؟».

ومن جهة ثانية نجد في فلسفة أفلوطين فكرة شديدة القرابة من هذه الفكرة التي يميل إليها الدمشقي، ولا ريب في أن أفلوطين لم يقدم الهيولى مقابلاً للواحد بوصفها مبدأ أولاً لكل اختلاف، بل يقترح[١] أن يقابل بها الخير جاعلاً منها مبدأ أولاً لكل شرّ وهذه الثنائية، ثنائية مبدأ خيِّر بإطلاق ومبدأ شرير بإطلاق، هي بكل يقين من ثمرات العرفانية Gnosticisme، ولكنها كذلك وإلى حدود معينة من بقايا ميتافيزيقا أرسطو.

(1) Voir: première partie, Ch.XIII, & VIII; tome II, pp. 321 - 323.

وإلى هذه الميتافيزيقا يعود كتاب أثولوجيا عودة صريحة وبلا التواء. فهو يستعير من برقلس وصفه للأقانيم الإلهية الثلاثة، ويستمد من أرسطو تعريف[١] «هذه المادة البسيطة المتقدمة على كل خلق والتي تستطيع نفس العالم أن تطبع صورها فيها».

إن الاستعاضة عن النظرية المشائية المشدودة بعضها إلى بعض بقوة وصلابة، نظرية القوة والفعل والمادة والصورة وأخيراً نظرية السببية، بنظرية مختلفة تمام الاختلاف في القوة والفعل والمادة والصورة والأسباب، إن هذه الاستعاضة عمل هائل، وهذا العمل كان للأفلاطونية المحدثة العربية جرأة الشروع فيه وقوة إتمامه. وهذه النظرية الجديدة التي رسمت رسماً سريعاً غير دقيق في ميتافيزيقا ابن سينا تظهر لنا وقد صبغَتْ منطقياً بأدنى أجزائها في كتاب (مقاصد الفلاسفة) للغزالي.

فمنذ البداية، منذ اللحظة التي يحاول فيها المرء أن يُفَرِّقَ بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل[٢] يتوطد الاختلاف بين المذهب المشائي والمذهب الذي يقول به الغزالي.

«فإن كل موجود حاصل بالحقيقة يقال: إنه بالفعل... والقوة التي تقابل هذا الفعل هي عبارة عن إمكان وجود الشيء قبل وجوده. فما دام غير موجود فيقال: إنه بالقوة. وربما يتسامح فيقال: هو موجود بالقوة وتسميته موجوداً مجاز كما يقال الخمر مسكر والإسكار في الخمر وهي في الدن موجود بالقوة، وهو مجاز فإنه ليس بمسكر ولكن لكون الإسكار ممكن الحصول منه سمي بالقوة».

وإذن فإن الوجود بالقوة أبعد ما يكون عن كونه ضرباً من الوجود، بل إن الجمع بين هاتين الكلمتين، وجود وقوة هو وليد تعبير فاسد.

(1) Aristotelis Theologia, lib. XIII, cap. VI; éd. 1519, fol. 80, recto; éd. 1572, fol. 132, verso.

(2) Phisolophia Algazelis, lib.I, tract. I: De divisionibus esse et ejus accidentibus; cap. XII: Septima divisio de ente in potentia et in effectu.

فخاصية كل إمكان الأولى والجوهرية هي حاجته إلى موضوع ينسبه إليه حكمنا. وهكذا فنحن ننسب إلى الخمر الذي في القارورة إمكان الإسكار.

يقول الغزالي: «فلا يخلو هذا الإمكان إمّا أن يكون شيئاً حاصلاً أو عبارة عن لا شيء. فإن كان عبارة عن لا شيء فليس لهذا الحادث إذن إمكان فإذن لا يمكن أن يكون فإذن هو ممتنع أن يكون... فإذا ثبت أن الإمكان أمر حاصل قضى العقل به فلا يخلو إما أن يكون قائماً بنفسه جوهراً وإما أن يكون مستدعياً لموضوع. وباطل أن يقال الإمكان جوهر قائم بنفسه لأنه وصف مضاف إلى ما هو إمكانه لا يعقل قيامه بنفسه فوجب لا محالة أن يكون له موضوع فيرجع حاصل الإمكان إلى وصف المحل بقبول التغير كما يقال: هذا الصبي ممكن له أن يتعلم فيكون العلم ممكناً لهذا الصبي».

ويقتضي كل ما قاله الغزالي وكل الأمثلة التي اختارها صحة هذه القضية: موضوع الإمكان جوهر كامل له بعد وبذاته وجوده الذي يخصه: الخمر في القارورة والتعلم في الطفل. لكن هذا الموضوع الذي هو جوهر كامل وله وجوده الذي يخصه والذي يحمل عليه الفكر إمكان قبول تغير ما والذي له في الحقيقة هذا الإمكان يطلق عليه الغزالي اسم المادة كذلك. إذ يقول الغزالي: «لأن الإمكان وصف يستدعي موجوداً يقوم به... فإمكان كل حادث في مادته وقوة حلوله في محله»[1] .

ما أشد ابتعادنا عن نظرية أرسطو في [المادة]. فالمادة لم تعد شيئاً يوجد بالقوة لا يستطيع أن يكون جوهراً ذا وجود يخصه، بل المادة هي كل جوهر تام وموجود بحق ننسب إليه بقضية صحيحة إمكان قبول التغير.

ولكن هذه المادة مهما اختلفت عن تلك فإن لها مع ذلك حسب الغزالي، خاصية مشتركة: ليس لوجود المادة بداية: «لأن كل حادث فهو قبل الحدوث

(1) Philosophia Algazclis, lib I, tract. I cap. III: De diversitate sciendi de universitate corporis.

بالقوة أي هو قبل الحدوث ممكن الحدوث. فإمكان الحدوث سابق عن الحدوث».

والمعلوم أن إمكان البداية هذا يقتضي، كما رأينا، موضوعاً ذا وجود جوهري، وإذن فبداية أي شيء تستلزم تقدم جوهر آخر عليه في الوجود: «فأما إذا فرض حادث من غير أن تسبقه مادة فلا يكون لقولك: إن الحادث ممكن الحدوث قبل الحدوث معنى، لأن الإمكان وصف يستدعي موجوداً يقوم به، والشيء قبل وجوده لا يكون محلاً لوصف».

وبالإضافة إلى هذه المادة التي هي جوهر حقيقي وموضوع يحمل عليه الفكر إمكان حدوث تغير ما يعتبر ابن سينا والغزالي مبدأ آخر مغايراً له تمام المغايرة يطلق عليه الأول اسمي المادة والهيولى بلا تمييز، في حين يخصه الثاني، الذي سيحاكيه، اسم الهيولى، والهيولى هي التي تقابل الصورة لا موضوع الإمكان.

يقول الغزالي بأن كل جسم شيء متصل، وهو في الوقت نفسه شيء قابل للقسمة. وإذن نجد في كل جسم إمكان الحفاظ على الاتصال أو قابلية القسمة بكيفيات مختلفة من جهة أولى واتصالاً حالياً بالفعل من جهة ثانية: «فلا بد من آخر هو القابل للاتصال والانفصال جميعاً، وذلك القابل يسمى هيولى بالاصطلاح والاتصال المقبول يسمى صورة ولا يتصور جسم لا اتصال فيه، ولا يتصور اتصال إلا في متصل».

وإذن فالهيولى والصورة يختلفان بمقتضى الحد والماهية: ولكنهما غير منفصلين. ولا يوجد في مكانين مختلفين والحواس لا تستطيع تميزهما الواحدة عن الأخرى: «ولكن بإشارة العقل يتمايزان إذ يحكم العقل على أحدهما بما لا يحكم به على الآخر، وهو قبول الانفصال الذي حكم باستحالته على الاتصال».

والهيولى أو هذه القابلية للاتصال والانفصال ليست فقط غير قادرة على الوجود دون الاتصال الفعلي أي دون هذه الصورة التي باتحادها معها تكون

الجسم، بل إنها لا تستطيع كذلك أن توجد دون أن تتراكب فيها صور أخرى أخص على هذه الصورة الجسمية الأولى لكي ينشأ هذا الجسم المحدود أو ذاك[1] : «لاجرم نقول: إنه كما لا يتصور وجود هيولى قائمة بالفعل من غير صورة حالة فيها لا يتصور وجود جسم مطلق ليس له صورة الجسمية ما لم ينضم إليه أمر زائد على صورة الجسمية يتمم نوعه، كما لا يتصور حيوان مطلق لا يكون فرساً أو إنساناً ولا غيرهما بل لابد أن ينضاف الفصل إلى الجنس حتى يتم النوع ويحصل الوجود. فإذن ليس في الوجود جسم مطلق أصلاً، بل جسم خاص كسماء وككوكب ونار وهواء وأرض وماء.. فلاح أن الهيولى لا توجد دون الصورة، وأن الصورة الجسمية والهيولى أيضاً لا توجدان دون أن ينضاف إليهما الفصل المتمم لنوع ذلك الجسم».

وتتطلب هذه الفقرة تعليقاً هامّاً. فليست الهيولى هي ما يقابل الصورة في الجسم الخاضع للكون والفساد فحسب، بل هي كذلك ما هو متحد بالصورة في كل جرم سواء كان من السماء أو من عالم ما دون القمر. وينتج اعتبار الهيولى موجودة في كل جسم سماوي عن الاعتبارات عينها التي وقع تعريفها بها. ويكفي بالنسبة إلى ما قد يشكك في ذلك أن نذكر بجريدة الموجودات التي يوردها الغزالي أمثلة لكي يُبَيِّن أن الهيولى لا توجد أبداً عارية عن الصورة الجوهرية: لا يمكن أن نعبر بأكثر وضوحاً عن كون الهيولى هي الأساس المشترك لكل الأجسام والأفلاك والكواكب مثل العناصر الأربعة.

لكن نظرية الهيولى هذه لم تكتس منذ البداية، هذا الشكل الدقيق الذي يعطيها إياه الغزالي، بل هي مرت ببعض المراحل التحسسية.

فلقد كان الفلاسفة العرب الأوائل يعنون بكلمة هيولى بدقة ما كان يسميه

(1) Philosophia Algazelis, lib I, tract. I, cap. IV: De comitantia hyle et formae.

أرسطو مادة أولى. يقول الكندي[١] : «الهيولى هي القابل غير المقبول والظرف غير المظروف، والهيولى إذا رفعت ارتفع كل ما ليس هي، ولكنها لا ترتفع إذا رُفِعَ كل ما ليس هي. الهيولى هي كل شيء، وهي ما يستطيع قبول الضدين دون فساد ولا تقبل الهيولى أي ضدّ».

إن فكرة اعتبار المادة الأولى ذات أبعاد وأنها لاتوجد دونها مادة أقل منها تحديداً وليس لها حتى خاصية الجسم، تبدو فكرة قد عرضت بعد لفكر الفارابي. ونستطيع على الأقل أن نفترض وجودها من خلال فقرة وردت في كتاب (عيون المسائل) حيث ينسب المعلم الثاني لمادة السماء مثل المادة السفلية، خاصية مشتركة يسميها جسمية ويعتبرها صورة متقدمة على الصور الجوهرية.

وإليك هذه الفقرة[٢] : «والأجرام السماوية، وإن شاركت المواد الأربع في تركيبها عن مادة وصورة فإن مادة الأفلاك والأجرام مخالفة لمادة الأركان الأربعة والكائنات، كما أن صور تلك مخالفة لصور هذه مع اشتراك الجميع في الجسمية لأن الأبعاد الثلاثة فيها مفروضة».

والفكرة التي تكاد تبرز في قول الفارابي هذا ستدقق خلال نظرية المادة التي يحررها إخوان الصفاء. فلنعرض هذه النظرية عرضاً فلقد كتب هؤلاء الفلاسفة في رسالتهم الثانية والثلاثين[٣] :

«اعلم... أن أول شيء اخترعه الله جلّ ثناؤه وأوجده جوهر بسيط روحاني

(1) Alkindiae de quinque essentiis, I, Sermo de hyle (Die philosophische Abhandlungen des Jakub ben Ishaq Al - Kindi, herausgegeben von Dr. Albino Nagy (Beitrage sur Geschichte der Phylosophie des Mittelatters, herausgegeben von Cl. Baumker und G. von Hertling, Bd. II, Heft V; Munster, 1897). pp. 33 - 34).

(2) Alfarabi's Abhandlungen, p. 99.

(3) Fr. Dieterici, Die Lehre von der Weltscele bei den Arabern in X. Jahrhundert; Leipzig, 1872; p. 15.

في غاية التمام والكمال والفضل فيه صور جميع الأشياء سمي العقل [الفعال] وأن من ذلك الجوهر فاض جوهر آخر دونه في الرتبة يسمى [النفس الكلية] وانبجس من النفس جوهر آخر يسمى الهيولى الأولى قبل المقدار الذي هو الطول والعرض والعمق، فصارت بذلك جسماً مطلقاً وهو الهيولى الثانية».

أما ماهية هاتين المادتين اللتين يسميهما إخوان الصفاء المادة الأولى والمادة الثانية فإن إخوان الصفاء قد حددوها منذ بداية موسوعتهم، في فاتحة مصنفهم الأول[1] :

«واعلم أن الهيولى على أربعة أنواع:

١) منها هيولى الصناعة.

٢) وهيولى الطبيعة.

٣) وهيولى الكل.

٤) والهيولى الأولى».

إن ما أطلق عليه هنا اسم هيولى الكل هو ما كان يسمى في غير هذا الموضوع بالمادة الثانية.

ولنقرأ الآن خصائص هيولى الطبيعة وهيولى الكل والهيولى الأولى.

«وأما الهيولى الطبيعية فهي الأركان الأربعة. وذلك أن كل ما تحت فلك القمر من الكائنات أعني النبات والحيوان والمعادن فمنها تتكون وإليها تستحيل عند الفساد. أما الطبيعة الفاعلة لهذا فهي قوة من قوى النفس الكلية الفلكية.

«وأمّا هيولى الكل فهي الجسم المطلق الذي منه جملة العالم وأعني الأفلاك والكواكب والأركان والكائنات أجمع، لأنها كلها أجسام، وإنما اختلافها من أجل صورتها المختلفة..

(1) Friedrich Dieterici, Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber in X. Jahrhundert. 2 le Ausgabe; Leipzig, 1876; pp. 2 - 3.

«وأما الهيولى الأولى فهي جوهر بسيط معقول لا يدركه الحس، وذلك أنه صورة الوجود وهو الهوية. ولما قبلت الهوية الكمية صارت بذلك جسماً مشاراً إليه أنه ذو ثلاثة أبعاد هي الطول والعرض والعمق. ولما قبل الجسم الكيفية وهي الشكل والتدوير والتثليث والتربيع وغيرهما من الأشكال صار بذلك جسماً مخصوصاً مشاراً إليه أي شكل هو. فالكيفية هي كالثلاثة والكمية كالاثنين والهوية كالواحد. وكما أن الثلاثة متأخرة الوجود عن الاثنين كذلك الكيفية متأخرة الوجود عن الكمية، وكما أن الاثنين متأخرة الوجود عن الواحد كذلك الكمية متأخرة الوجود عن الهوية والهوية هي متقدمة الوجود عن الكمية والكيفية وغيرهما لتقدم الواحد عن الاثنين والثلاثة وجميع العدد.

«ثم اعلم أن الهوية والكمية والكيفية كلها صور بسيطة معقولة غير محسوسة، فإذا تركبت بعضها على بعض صار بعضها كالهيولى وبعضها كالصورة، فالكيفية هي صورة في الكمية والكمية هيولى لها والكمية هي صورة في الهوية والهوية هيولى لها».

ورغم أن وضوح هذه الفقرة لاينقصه شيء، فلنقف لحظة لشرحها، إذ هي بذلك جديرة مادامت تمثل بنحو ما خطة ما سيكتبه ابن سينا من جهة أولى وابن جبرون من بعده من جهة ثانية حول المادة.

فإذا ارتفعنا من أقل المواد تحديداً إلى مواد أكثر تحديداً شيئاً فشيئاً، نصادف الدرجات التالية:

١) المادة الأولى أو الأساس الأول الذي ليس له إلاّ الوجود دون أي تحديد آخر.

٢) الجسم المطلق أو مادة الكل التي لها كم بالإضافة إلى الوجود أعني طولاً وعرضاً وعمقاً، وليس لها أي شكل محدد وتؤدي المادة الأولى دور المادة في هذا الجسم المطلق ويؤدي الكم دور الصورة.

٣) الجسم المحدد المؤلف من اجتماع الجسم المطلق في دور المادة والشكل في دور الصورة.

ويمكن أن يكون هذا الجسم المحدد جرماً سماوياً أو أن يكون جسماً يقبل صورة جوهرية تجعله يصبح إحدى المواد الطبيعية، أحد العناصر الأربعة.

وتمثل نظرية إخوان الصفاء بنحو ما خطة البحوث التي سنقرؤها في إلهيات ابن سينا.

يقول ابن سينا مقدماً حدّ الجسم الحقيقي(1) : «إن الجسم هو الجوهر الذي يمكنك أن تفترض فيه بعداً كيف شئت ابتداءه، فيكون ذلك البعْد هو الطول، ثم يمكنك أن تفرض بعداً آخر مقاطعاً لذلك البعد على قوام فيكون ذلك البعد الثاني هو العرض، ويمكنك أن تفرض فيه بعداً ثالثاً مقاطعاً لهذين البعدين على قوام تتلاقى الثلاثة على موضع واحد ولا يمكنك أن تفرض بعداً عمودياً على هذه الصفة غير هذه الثلاثة. وكون الجسم بهذه الصفة هو الذي يشار لأجله إلى الجسم بأنه طويل عريض عميق كما يقال: إن الجسم هو المنقسم في جميع الأبعاد. وليس يعني أنه منقسم بالفعل مفروغ عنه، بل على أنه من شأنه أن يفرض فيه هذه القسم».

وتجلب هذه الجملة الأخيرة انتباهنا نحو الفكرة التالية: فرسم الأبعاد الذي وصفناه الآن هو رسم يؤكد [ابن سينا] أنه قابل للتصور فقط، ولم يقل إنه واقع. فالمقصود بهذه الأبعاد ثمانية من ذوات السطوح المثلثة نستطيع تخيلها داخل الجسم، وليس المقصود أصلاً ثلاثة خطوط ذات اتجاهات محددة حقاً (بحيث يكون الارتفاع مثلاً حسب العمود) قد ترسم في جسم ذي شكل محدد بحق، ويكون لها أطوال هي بدورها أطوال محددة ومحصورة بين طرفين يوجدان على سطح الجسم. ذلك هو المقصود بالطول والعرض والعمق إذا كان المراد قيس حجم جسم له حجم محدد مثلاً. لكن المقصود ليس مثل هذه الأبعاد عندما نقدم هذا التعريف: الجسم هو ما له طول وعرض وعمق.

وهذه الفكرة يؤكد عليها ابن سينا توكيداً شديداً إذ يقول: «ثم سائر الأبعاد

(1) Avicennae Metaphysica, Lib, II, tract. II, cap. II.

المفروضة فيه بين نهاياته ونهاياته أيضاً وأشكاله وأوضاعه أمور ليست مقوّمة له، بل هي سابقة لجوهره». فهذه الأبعاد يمكن إزالتها وتعويضها بأبعاد أخرى من النوع نفسه دون أن يحول ذلك بين الجسم وبقاء جوهره هو هو[١] «[ف] لو أنك أخذت شمعة فشكلتها بشكل افترض لها أبعاد بالفعل بين تلك النهايات معدودة مقدرة محدودة، ثم إنك غيرت ذلك الشكل لم يبق شيء منها بالفعل واحداً بالشخص بتلك الحدود وبذلك القدر، بل حدثت أبعاد أخرى مخالفة لتلك بالعدد... فإن اتفق أن كان جسم كالفلك مثلاً تلزمه أبعاد واحدة فليس ذلك له بما هو جسم بل لطبيعة أخرى حافة لكمالاته الثانية» التي أضيفت إلى خاصية الجسم.

وهذه الخاصية التي يكون بها الجسم جسماً لا تتكون من وجود مثل هذه الأبعاد الفعلية والمنتهية.

ولا تتمثل هذه الخاصة أو الصورة أو الجسمية كذلك في الحجم الذي يشغله الجسم: «فإن هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسماً آخر بأنه أكبر أو أصغر، ولا يناسبه كذلك بأنه مساو أو معدود به أو عاد له أو مشارك أو مباين، وإنما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث هو جزء منه يعده. وهذا الاعتبار له غير الجسمية التي ذكرنا... ولهذا ما يكون الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف[٢] بالتسخين والتبريد فيختلف مقدار جسميته، وجسميته لا تختلف ولا تتغير. فالجسم الطبيعي جوهر بهذا المعنى».

وبهذه الجسمية يكون الجسم الطبيعي هو ما هو. أي يكون شيئاً كل نقطة منه يمكن أن يعتبرها الفكر مركز مستقيمات ثلاثة متعامدة.

ويلزم عن هذه الخاصية، كما رأينا، خاصية أخرى: الجسم قابل للقسمة عقلاً حسب أبعاده الثلاثة. ويؤكد ابن سينا على قابلية الجسم للقسمة هذه:

---

(1) نجد في النص الذي بين أيدينا (طبعة ١٤٩٣): قطعة شيء، ونعتقد أنه ينبغي أن نقرأ: قطعة شمع.
(2) نجد في النص المشار إليه عبارة ((مؤله)) عوض عبارة ((مكثف)).

«قد تحققنا أن الجسمية من حيث هي جسمية ليست غير قابلة الانقسام. ففي طباع الجسمية أن تقبل الانقسام».

وسينجر عن ذلك في الحقيقة اعتراض توقعه ابن سينا: أن الكواكب والأفلاك، وهي أجسام، لا يمكن لها أن تقبل أي قسمة. وإليك جواب عن هذا الاعتراض: «ونحن لا نمنع ذلك ويجوز أن يقارن الجسمية شيء يجعل ذلك الجسم قائماً نوعاً لا يقبل القسمة ولا الاتصال بغيره... والذي يحتاج إليه ها هنا هو أن تكون طبيعة الجسمية لا تمنع ذلك بما هي طبيعة الجسمية».

وقد أطلق ابن سينا على هذه الجسمية التي يكون بها الجسم جسماً عدة مرات اسم الصورة. فهو يقول: «فهكذا يجب أن يعرف الجسم وهو أنه الجوهر الذي كذا صورته وهو بها هو ما هو».

ولا بد الآن لهذه الصورة التي يُشار إليها باسم الجسمية، لابد لها من موضوع يكون مادة لها حتى يكون الجوهر الجسمي مثل أي جوهر «مركباً من صورة ومادة». وإليك كيف يبين ابن سينا ضرورة الموضوع لصورة الجسمية:

فنحن نجد في الجسم الموجود بالفعل أبعاداً واتصالاً بالفعل، وهذا الاتصال وهذه الأبعاد بالفعل هي الجسمية، وقد انتقلت إلى الوجود بالفعل. لكن هذا الجسم الذي له أبعاد بالفعل محددة واتصال بالفعل له قوة أخرى وهو قابل للقسمة. وإذا غيرنا شكله تزول الأبعاد السابقة وتعوضها أبعاد أخرى، وإذا قسمناه نزيل اتصاله ونجزئ كل بعد منه إلى بعدين. ويحدث العكس لو نعيد الاتصال الذي أزلناه بجميع الأجزاء التي تم فصلها. وإذن فالأبعاد الفعلية والاتصال الفعلي لا يمكن أن يكون أشياء موجودة بذاتها: «ففي الأجسام إذن شيء موضوع للاتصال والانفصال ولما يعرض للاتصال من المقادير وأيضاً فإن الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية، فهي

شيء بالفعل. ومن حيث هو مستعد أي استعداد شئت فهو بالقوة ولا يكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئاً هو من حيث هو بالفعل شيئاً آخر... فيكون الجسم جوهراً مركباً من شيء له بالقوة ومن شيء عنه له بالفعل، فالذي له به الفعل هو صورته والذي عنه بالقوة هو مادته، وهو الهيولى»[١] .

فإذا دققنا النظرية في استدلالات ابن سينا نرى أن الهيولى ليست عنده موضوع الأبعاد اللامحددة، الموضوع الذي يستطيع أن يرسم فيه عقلنا من أي نقطة شاء مستقيمات ثلاثة متعامدة، بل هي ما يحمل بالفعل أبعاداً ما محددة وهي تقبل بالقوة قياسات أخرى لا متناهية العدد أي أبعاد أخرى محددة. وإذن فإذا كانت الصورة التي سماها جسمية هي بحق كما قال ذلك ابن سينا جازماً، عين الأبعاد اللامحددة فإن الهيولى لا تبدو موضوعاً لمجرد الجسمية، بل هي تبدو موضوعاً للجسمية وللصورة التي تنضاف إليها لكي تحدد الأبعاد التي بقيت غير محددة وتنهيها، موضوعاً للجسم عامة، أعني الجسم ذا العظم المحدد والشكل المحصور. وإذا كان الجسم هو ما له الأبعاد اللامحدودة، أعني الجسمية، فيجب أن يكون الجسم هو عين الهيولى.

لا ريب في أن ذلك هو ما أراد أن يقوله ابن سينا، فالعبارة التي أوردناها «ففي الأجسام إذن شيء موضوع للاتصال ولما يفرض للاتصال من المقادير In corporibus est aliquid quod est subjectum quod accidit mensuris terminatis ولعله كذلك هو المعنى الذي يزعم إعطاءه لهذه الجملة الأخرى[٢] : «لأن الحاجة إلى المادة إنما تكون للجسمية ولكل ذي مادة لأجل ذاته، وللجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق Non est enim opus materia nisi corporcitate in quantum est corporcitas cum consequenti et omni habenti materiam per se».

(1) Avicenne Op. laud., Lib. II, tract, II, cap. III.
(2) Avicenne Op. laud., Lib. II, tract, II, cap. II.

فإذا كان رأي ابن سينا هو ما ذكرنا، فإنه لا وجود لمادة أو هيولى تؤدي دور الموضوع أو الحامل للجسمية وتكون منفصلة عن غيرها، أي دور الموضوع لهذه الصورة التي يكون بها الجسم ما يمكن أن نتصور فيه الأبعاد اللامحدودة، أو على الأقل لم يطلق ابن سينا على هذا الموضوع والحامل أي اسم، بل إن الأبعاد اللامحدودة موجودة بعد في الهيولى: «فقد علم أن الهيولى قد تتهيأ بعينها لمقادير مختلفة وهذا أيضاً مبدأ للطبيعيات».

وبيِّن أن الموضوع أو الحامل الذي لم يطلق عليه ابن سينا اسماً قط ولم يثبت بصورة صريحة حتى وجوده والذي نجد مع ذلك مفهومه مفترضاً في كل استدلالاته هو ما أطلق عليه إخوان الصفاء اسم المادة الأولى أو الهوية الأولى.

والغزالي لم يطلق أبداً اسم الجسمية على هذا الامتداد اللامحدود طولاً وعرضاً وعمقاً، والصورة التي يخصها بهذا الاسم هي الاتصال الفعلي المحصور بين أبعاد معينة. فلاريب إذن أن الهيولى هي حامل هذه الصورة وهي ليست حاملاً لجسمية لا تتميز إلا بأبعاد معينة.

ولقد أضفى الغزالي، بالتخلي النهائي عن هذه الجسمية المبهمة التي اعتبرها ابن سينا وأطلق عليها اسم الصورة دون أن يُعيِّن لها فيما بعد مادة تحملها، أضفى على نظريته وضوحاً ودقة خلت منها نظرية ابن سينا.

فالإمكان لم يبق، حسب فلسفة الغزالي، الوجود بالقوة كما يتصوره أرسطو، بل هو مجرد عبارة يقضي بها العقل أن جوهراً محدداً ما مستعد لقبول تغير ما. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الهيولى: فهي ليست مثل مادة أرسطو الأولى، شيئاً يُوجَدُ بالقوة في كل جسم، بل هي مجرد استعداد كل جسم للانقسام فعلياً أو بمجرد الفكر فقط. ولا يمكن أن نشك في ذلك عندما نقرأ هذه الفقرة التي كتبها الغزالي[1] : «ولكن الجسم ليس له جزء بالفعل، ولكن بالقوة... وقول القائل: الجسم منقسم إن لم يعن به أنه مستعد لأن يحدث فيه

(1) Philosophia Algazelis, Liber I, tract. I, cap. III.

الانقسام فهو خطأ؛ لقوله: إنه منقطع ومنفصل فإن الجسم الواحد المتصل كيف يكون منقطعاً ومنفصلاً؟ نعم يكون مستعداً له والانقطاع والانقسام والتجزؤ عبارات مترادفة وكلها ثابتة في الجسم الواحد بالقوة لا بالفعل. وإنما يصير بالفعل أحد أمور ثلاثة: إما قطع بتفريق الأجزاء، وإما يختلف فيه العرض كالخشب الملون إذ يكون الأبيض غير الأسود، وإما بالوهم وهو أن تصرف توهمك إلى طرف دون غيره فيكون ما صرفت عليه كوضع الأصبع، ومهما وضعت الأصبع على طرف كان المماس لأصبعك غير المباين فيحدث فيه انقسام، فكذا كل متعلق يتميز عمّا لم يتعلق به. فمن هذا يعسر على الوهم أن يتصور الجسم واحداً لا جزء له لأنه سباق إلى تعيين الأطراف وتخصيص بعض الأجزاء بالتغييرات فيكون الجسم عند ذلك منقسماً انقساماً حاصلاً من الوهم، ولم يكن له في حدِّ نفسه انقسام بل حدث بفعل الوهم. نعم كان مستعداً لفعل الوهم، ولظهور هذا الاستعداد وسهول حصول المستعد له وعجز انفكاك الخيال عنه لايكاد الوهم يطمئن إلى التصديق بأن الجسم الواحد المتشابه الأجزاء كالماء الواحد واحد، بل نقول: اعلم أن الماء الذي في أسفل الكوز غير الماء على سطح الكوز، وهذا أصدق لأن الانقسام قد حصل باختلاف عرض المماسة... ولكن إذا نفي هذه الاختلافات كلها واعتبر جسم واحد متشابه من كل، وجد حكم العقل بأنه واحد ليس له جزء بالفعل، ولكنه قابل للتجزئة. فهذا كشف الغطاء فيه».

فالغزالي يقول عن الهيولى: إنها استعداد جسم لمجرد التقسيم بالعقل. وابن سينا يقول عنها: إنها استعداد لقبول القيس الذي هو قسمة يقوم بها العقل. وهذا كاف لتخصيص طبيعة الهيولى. وإذن فإن هيولى الميتافيزيقيين العرب ليست قطعاً هيولى أرسطو. كما أن الإمكان عندهم غير القوة عند الحكيم. فلقد انحصر الوجود بالقوة الذي هو المفهوم المميز للمذهب المشائي في مجرد الاستعداد الذي يطرأ على موضوع جوهري والذي يدركه فيه عقلنا.

فهل الهيولى موجودة دائماً أم إنَّ لوجودها بداية؟ لا يحتمل الجواب عن هذا

السؤال أي تردد. فلا وجود لجسم دون هيولى، والمعلوم أن الجسم الذي يشرع في الوجود كان ممكناً قبل شروعه في الوجود، والقول بأنه كان ممكناً يعني، كما رأينا، الإشارة إلى موضوع هذا الإمكان، أعني الجسم ذا الوجود الفعلي والذي له قابلية الاستحالة إلى جسم آخر، وإذن فإن الجسم موجود دائماً، ومن ثم فإن الهيولى قديمة.

فلقد كانت المشائية تثبت أن الهيولى لا يمكنها أن تكون ذات بداية، والأفلاطونية المحدثة العربية تردد الإثبات نفسه بخصوص الهيولى. لكن المشائية تستنتج قدم وجود العالم بالفعل من قدم الهيولى، أما الأفلاطونية المحدثة العربية فهي على العكس تستنتج قدم الهيولى من قدم العالم المحسوس. ويبين هذا الانقلاب في ترتيب الاستدلال، بما يكفي من الوضوح، أن الفلسفتين تعنيان بالكلمات نفسها أفكاراً مختلفة شديد الاختلاف.



٨

الممكن والواجب - الماهية والوجود

هل من الواجب أن نضيف أن الهيولى، كما يؤكد ذلك أرسطو، ليس لها علة؟ كلّا. بل الخلاف أشدّ بين الميتافيزيقا المشائية وميتافيزيقا ابن سينا والغزالي، سيتضح في هذه المسألة نظرية السببية.

فالسبب هو، حسب أرسطو ما نعنيه عندما نجيب عن سؤال: لم ؟ فيمكن أن نسأل، بخصوص شيء ليس هو بالفعل ضرورة، لم هو بالفعل ونبحث عن العلة الفاعلة. ويمكن أن نسأل بخصوص شيء ليس هو بالقوة بكامله، لم تَضَمَّنَ قوة معينة ما، فنبحث عن العلة المادية. ولكن إذا أخلينا الوجود من هاتين الصفتين - بالفعل، بالقوة - واقتصر نظرنا على الوجود المجرد بمفرده، فلا مبرر لطرح سؤال: لم يوجد شيء ما [وجوداً بإطلاق]؟

أمّا ما كان خلفاً أو متناقضاً فهو ممتنع، وليس له أي نوع من الوجود. وإذا لم يكن ممتنعاً فهو موجود ضرورة إما بالفعل أو بالقوة. ويمكن أن يكون بالفعل ضرورة أو بالقوة ضرورة. في كلتا الحالتين لا حاجة للبحث له عن سبب. وقد لا يكون وجوده بالفعل ولا بالقوة واجبين له، وعندئذ يمكن أن نسأل: لم كان له هذا الوجود أو ذاك. أما السؤال عن سبب الوجود بإطلاق غير الموصوف فهو سؤال لا معنى له، إذ إن الوجود يكون دائماً إما ممتنعاً أو ضرورياً.

لكن الأمر على خلاف ذلك بإطلاق في مذهب ابن سينا والغزالي. وفعلاً فإن نظريتهما تنفي القضية التي تمثل أساس نظرية أرسطو كلها، فهي تنفي أن يكون إمكان الوجود ضرباً من الوجود هو الوجود بالقوة ولا تقبل إلا وجوداً

واحداً بحق: الوجود بالفعل. ولما تغير المنطلق فإن النظرية بكاملها ستُحرر بصورة أخرى.

فالخلايا الثلاث للميتافيزيقا المشائية تعود إلى هذه الأفكار الثلاث: الوجود المتناقض، الوجود بالفعل، الوجود بالقوة. أما خلايا ميتافيزيقا ابن سينا والغزالي فهي: الممتنع، الممكن، الواجب. وتتخذ كلمة ممكن في هذه الميتافيزيقا المعنى الذي لكلمة ὁπότερα في لغة أرسطو تقابل كلمة "حادث" في لغتنا (Contingent) [لغة صاحب النص المنقول].

وقد صاغ الفارابي هذه النظرية صياغة مقتضبة، ولكنها شديدة الوضوح في عيون المسائل.

يقول فيلسوفنا[١] : «الموجودات على ضربين أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى ممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود. وإذن فممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى لوجوده عن علة وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره».

ولكن هل الفارابي هو أول من وضع أساساً للفلسفة هذا التمييز بين الوجود الممكن أو الوجود الحادث والوجود الواجب الذي سنرى كيف تستخرج منه الأفلاطونية العربية المحدثة نتائجه؟ لقد نسب ابن رشد هذا التجديد إلى المتكلمين أو أصحاب الأقاويل، أي أولئك الذين يحاولون إعادة بناء فلسفي يوافق تعليم القرآن بواسطة أشلاء متفرقة من الحكمة اليونانية. وإليك ما قاله ابن رشد في أحد ردوده على الغزالي[٢] : «يعتبر المتكلمون من الأوليات أن الموجود ينقسم إلى ممكن وواجب، وأن اعتبار الموجود ممكناً يقتضي أن له فاعلاً. ولما كان العالم، منظوراً إليه جملة، ممكناً، ينبغي أن يكون فاعل العالم واجب الوجود. ذلك هو ظن المتكلمين».

---

(1) Alfarabi's Abhandlungen, pp. 93 - 94.

(2) Averrois Cordubensis Destructio destructionum Algazelis, Pars prima, disputatio IV, réponse d'Averroès au cinquième: Algazel.

وكان بوسع ابن رشد أن يضيف أن قراءة أرسطو لعلها لم تكن غريبة عن هذه النظرية المنسوبة إلى متكلمي الإسلام. فلقد رأينا[1] كيف أن أرسطو قد ميز، في أحدا فصول العبارة περὶ ἑρμηνείας ضمن الأحداث المقبلة بين الأحداث الضرورية والأحداث الحادثة. وقد استعار العرب هذا التقسيم للأحداث من أرسطو حالما شرعوا في التفلسف. من ذلك أن أبا مضر المنجم قد عرض هذا التقسيم عرضاً مستفيضاً، ولتبريره أسنده إلى سلطة أرسطو[2] . ومن ثم فإن هذه الميتافيزيقا الجديدة التي سيستعيض بها الأفلاطونيون المحدثون العرب عن الميتافيزيقا المشائية هي أيضاً ميتافيزيقا تدين بمصدرها الأول إلى أرسطو، لكن أرسطو الذي ناقض نفسه، أرسطو الذي خلص حرية الاختيار من القدر المطلق الذي يفرضه نظامه في الفيزياء.

غير أن ما لا يدين به العرب إلى أرسطو هو هذا المبدأ الذي صاغه المتكلمون والفارابي: **يقتضي وجود الكائنات الممكنة علة واجبة.**

وسينتج عن المبدأ الذي وضعه المتكلمون والفارابي فلسفة أُولى مهمتها الحلول محل فلسفة أرسطو الأولى. وسيطور ابن سينا والغزالي هذه الفلسفة[3] : «الموجود ينقسم إلى واجب وإلى ممكن ونعني به أن كل موجود إما أن يتعلق وجوده بغير ذاته.. وإما ألا يتعلق ذاته بغيره البتة، بل لو قدر عدم كل غير له لم يلزم عدمه بل ذاته لذاته. وقد اصطلح على تسمية الأول ممكناً وعلى تسمية

---

(1) Voir: Premième partie, Ch. XIII, & V; t. II, p. 296.

(2) Introductorium in astronomiam Albumasaris Abalachi acto continens libros partiales. Colophon: Opus introductorij in astronomiam Albumasaris abalachi explicit feliciter. Uenetijs mandato et expensis Melchionis (sic) Sessa (sic)à Per Jacobum pentium Leucensem. Anno domini 1506. Die 5 Septembris. Regnante inclyto domino Leonardo Lauredano Uenetiarum Principe. Lib. I, cap. IV; troisième fol. après le fol. sign. a 4, recto et verso. - Cf. Premième partie, ch. XIII; & XIV; t. II, pp. 374 - 378.

(3) Avicenne Metaphysica, lib. II, tract. II, cap. II. - Algazelis Philosophia, Lib. I, tract. I, cap. XIII.

الثاني واجباً. فنقول كل ما وجوده من ذاته لا من غيره فهو واجب، وما ليس له وجود بذاته فإما أن يكون ممتنعاً بنفسه فيستحيل وجوده أبداً. وإما أن يكون ممكناً في ذاته. فالواجب هو الضروري الوجود والمحال هو الضروري العدم، والممكن هو الذات التي لا يلزم ضرورة في وجودها ولا في عدمها. ولكن كل ممكن في ذاته إذا كان له وجود فوجوده بغيره لا محالة إذ لو كان بذاته لكان واجباً لا ممكناً».

ويقول ابن سينا(١) : «وأما الممكن الوجود فقد تبين من ذلك خاصيته وهو أنه يحتاج ضرورة إلى شيء يجعله بالفعل موجوداً. وكل ما هو ممكن الوجود فهو دائماً باعتبار ذاته ممكن الوجود، لكنه ربما عرض أن يجب وجوده بغيره والذي يجب وجوده بغيره فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة، لأن الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره، وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود».

وحسب كلام ابن سينا هذا، يقتضي الممكن الذي ينتقل إلى الوجود، الواجب، لكنه وجوب صادر عن غيره لا عنه هو. ولما كان بذاته ممكناً فقط وواجباً بغيره، فإنه له في ضرب وجوده ثنائية يقارنها ابن سينا بالثنائية المشائية المؤلفة من القوة والفعل. وفعلاً فإن هذه الثنائية تؤدي في الميتافيزيقا الأفلوطنية العربية دوراً مماثلاً للدور الذي تؤديه ثنائية القوة والفعل في ميتافيزيقا أرسطو. فابن سينا يعود إلى هذه الثنائية في كل مناسبة بوصفها أحد المبادئ الأماسية لكل نسقه. ولنذكر ببعض الفقرات التي نجد فيها هذا المبدأ في عبارة تامة الوضوح:

يقول ابن سينا(٢) : «وأما إن لم يكن واجباً بذاته فيجب أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار الآخر واجب الوجود(٣) «والفاعل يفيد شيئاً آخر وجوداً ليس للآخر عن ذاته، ويكون صدور ذلك الوجود عن هذا الذي هو فاعل».

(1) Avicenne Metaphysica, Lib. II, tract. II, cap. III.

(2) Avicenne Metaphysica, lib. II, tract. I, cap.

(3) Avicenne Metaphysica, lib. II, tract. VI, cap. I.

إن واجب الوجود بذاته بسيط بإطلاق[١] : «وأما الممكن الوجود فقد تبين من ذلك خاصيته وهو أنه يحتاج ضرورة إلى شيء آخر يجعله بالفعل موجوداً. وكل ما هو ممكن الوجود فهو دائماً باعتبار ذاته ممكن الوجود، لكنه ربما عرض أن يجب وجوده بغيره، وذلك إما أن يعرض له ذاته دائماً وإما أن يكون وجوب وجوده عن غيره ليس دائماً بل في وقت دون وقت. فهذا يجب أن يكون له مادة تتقدم وجوده بالزمان كما سنوضحه. والذي يجب وجوده بغيره دائماً فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة لأن الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منها جميعاً في الوجود. فلذلك لا شيء غير واجب الوجود تعرى عن ملابسة ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه».

وقد أخذ الغزالي هو بدوره هذه النتيجة وعبّر عنها في هذه الكلمات[٢] : «هو أنه لا يكون وجوده غير ماهيته، بل ينبغي أن يتحد آنيته وماهيته، إذ قد سبق أن الماهية غير الإنّية، وأن الوجود الذي هو الإنّية عبارة عن عارض للماهية، وأن كل عارض معلول لأنه[٣] ... ومن هذا يظهر أن واجب الوجود لا يشبه غيره البتة، فإن كل ما عداه ممكن وكل ما هو ممكن فوجوده غير ماهيته ووجوده من واجب الوجود كما سيأتي».

ولنستبق نظاماً اصطلاحياً لن يتحدد قبل القديس توما الإكويني لنعبر عن هذه الأفكار. فلقد استمعنا حيننا هذا إلى ابن سينا وتلميذه الغزالي يحددان خصائص ثنائية الماهية (الماهية أو الذات) (essentia ou quidditas) والوجود (esse) ضمن كل موجود بعد واجب الوجود. فمثل هذه الأشياء تكون ماهيتها أي ما هي بذاتها (id quod ipsa est) ممكنة الوجود ويعطي الوجود لهذه الماهية من خارج قبل الأعراض بواسطة فاعل ينقل هذه الأشياء من الإمكان إلى الوجوب.

---

(1) Avicenne Metaphysica, lib. II, tract. I, cap.

(2) Algazelis Philosophia, lib. I, tract. II, cap. unicum.

(3) Dans l'édition de 1506, la fin de ce texte, étrangement défigurée, a pris la forme suivante: =

ويضع كتاب الأسباب نفسه ثنائية في كل ما يأتي بعد الوجود الأول، ولكن سيان بين هذه الثنائية والثنائية التي وصفناها سابقاً. فكتاب الأسباب يقول: إن كل شيء بعد الموجود الأول[1] يتألف من وجود (esse) وصورة. لكن ليس للشيء بذاته الوجود ولا الصورة، بل إن هذين العنصرين يُعطيان له من خارج. فالوجود يأتي من الموجود الأول بواسطة الخلق وعن طريق الطبع تأتي الصورة من العقول الواقعة تحت الموجود الأول. وإذن فالوجود هو الذي يؤدي حسب هذه النظرية، دور الموضوع المستعد لقبول الصورة. وهو الذي يجب أن نقارنه بالمادة التي هي جديرة باسم الهلياتيس. أما في نظرية ابن سينا والغزالي فعلى العكس يعود دور الموضوع والحامل والإمكان المماثل لدور المادة إلى الماهية. فالوجود يضيفه فاعل خارجي إلى الماهية، مثلما يضاف العرض إلى الجوهر المستعد لقبوله. وهذه المقابلة تبين الفرق الكبير بين النظرية المعروضة في كتاب الأسباب والنظرية الأساسية في ميتافيزيقا ابن سينا.

وإذن فالثنائية التي يضعها ابن سينا والغزالي في كل شيء حاشا السبب الأول، ليست عين الثنائية التي يضعها فيه كتاب الأسباب وهي لا تعود كذلك إلى أي واحدة من الثنائيات التي وضعتها الفلسفات المختلفة إلى حد هذه الفلسفة.

فقد يحاول بعض المشائين إرجاع هذه الثنائية إلى زوج القوة والفعل [كأن] نقول: إن ماهية الإنسان التي هي إمكان محض هي الإنسان بالقوة ووجود الإنسان هو نقله من القوة إلى الفعل.

وقد يقول غيره: إن ماهية الإنسان أو هويته، أعني بالإنسانية هي الإنسان معتبراً بصورة كلية والإنسان الذي هو موجود هو سقراط أو أفلاطون، إنه

= ((Et esse de quo queritur per an est; est accidens ei quia ipsares est, scilicet ei quo queritur per quod est.)).
Cette édition, du reste, fourmille de fautes.

(1) Liber de Causis, IX. - Voir: Ce vol., p. 345.

الإنسان الشخصي. فيعود زوج الماهية والجوهر [في هذه الحالة] إلى زوج الكلّي والشخصي، وفعلاً فإن القديس بازيل[1] يعتبر زوج الجوهر والأقنوم هذا النحو من الاعتبار.

وقد يترجم فيلسوف ثالث هذا الرأي بلسان الواقعية الأفلاطونية فيصرح بأن ماهية الإنسان أو الإنسانية ليست شيئاً آخر غير الإنسان النوع أو الإنسان المفارق المستقر في عالم المثل. أما الإنسان الذي له وجود والذي يقصده ابن سينا والغزالي فهو كل واحد من البشر الأشخاص الموجودين في العالم الحسي.

وقد يؤكد رابع - أقرب إلى المشائية - بأن ماهية الإنسان أو ذاته، أن الإنسانية هي الصورة المشتركة بين أشخاص النوع الإنساني، أما الإنسان الذي له وجود فهو الإنسان الذي أصبح جوهراً عينياً وشخصياً بواسطة اتحاد الصورة والمادة. وفعلاً فإن ثمسطيوس[2] قد تصور على هذا النحو المقابلة بين (الماهية) والجوهر العيني ومن جهة أخرى فإن الفلاسفة العرب الأقدم يبدون، مثل ثمسطيوس، قد وحدوا بين الماهية أو الذات والصورة المشتركة بين جميع أشخاص النوع الواحد. من ذلك ما يقوله أبو مضر المنجم[3] «ولنستعمل اصطلاح الفلاسفة. فهم يسمون صورة إنسانية ما يكون يقال عن كل شخص من هذا النوع إنه إنسان وصورة فرسية [ما يقال به على كل أجساد هذا النوع] فرساً».

وأخيراً فإن أقوال ثمسطيوس وأبي مضر قد يترجمها فيلسوف «تصوراني» بالعبارة التالية: ليست ماهية الإنسان - الإنسانية إلا تصور الإنسان، إنها الإنسان كما يوجد في أذهاننا [هو تصور] مختلف عن كل [أفراد] البشر الذين يوجدون فعلاً خارج أذهاننا.

---

(1) Voir: Troisième partie, Chapitre I, & VI; ce volume, pp. 392 - 396.
(2) Voir: Troisième partie, Chapitre I, & VI; ce volume, pp. 395 - 396.
(3) Introductorium in astronomiam Albumasaris Abalachi octo continens libros partiales; lib. I, cap. III. éd. Venetiis, 1606, premier fol. après le fol. sign. a 4, verso.

لكن ابن سينا يرفض جميع المماثلات بين نظريته والنظريات التي عرضها سابقوه.

ولنبدأ بما يقوله ابن سينا إلى أمثال القديس بازيل الذين يودون الخلط بين الماهية والكلي[1] : «فالكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو شيء تلحقه الكلية شيء آخر... فإذا كان ذلك إنساناً أو فرساً فهناك معنى آخر غير معنى الكلية وهو الفرسية. فإن حدّ الفرسية ليس حدّ الكلية ولا الكلية داخلة في حدّ الفرسية. فإن الفرسية لها حدّ لا يفتقر إلى حدّ الكلية، لكن تعرض له الكلية. فإنه في نفسه ليس شيئاً من الأشياء البتة إلا الفرسية، فإنه في نفسه لا واحد ولا كثير ولا موجود في الأعيان ولا في النفس ولا حتى في شيء من ذلك بالقوة ولا بالفعل على أن يكون داخلاً في الفرسية، بل من حيث هو فرسية فقط. بل الواحدية صفة تقترن إلى الفرسية فتكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة، كذلك للفرسية مع تلك الصفة صفات أخرى كثيرة داخلة عليها. فالفرسية بشرط أنها تطابق بحدها أشياء كثيرة تكون عامة ولأنها مأخوذة بخواص وأعراض مشار إليها تكون خاصة. فالفرسية في نفسها فرسية فقط».

ثم يردف ابن سينا بعد ذلك بقليل: «ونعود من رأس ونجمع هذا ونُخبر عنه بعبارة أخرى كالمذكور لما سلف من قولنا. فنقول: إن هاهنا شيئاً محسوساً هو الحيوان أو الإنسان مع مادة وعوارض. وهذا هو الإنسان الطبيعي. وها هنا شيء هو الحيوان أو الإنسان منظوراً إلى ذاته بما هو هو غير مأخوذ معه ما خالطه، وغير مشترط فيه شرط أنه عام أو خاص أو واحد أو كثير بالفعل ولا باعتبار القوة أيضاً من حيث هو بالقوة. إذ الحيوان بما هو حيوان والإنسان بما هو إنسان أي باعتبار حدّه ومعناه غير ملتفت إلى أمور أخرى تقارنه ليس إلا حيواناً أو إنساناً. وأمّا الحيوان العام والحيوان الشخصي من جهة اعتبار أنه بالقوة عام أو خاص، والحيوان باعتبار أنه موجود في الأعيان أو معقول في النفس هو حيوان وشيء وليس حيواناً منظوراً إليه وحده. ومعلوم أنه إذا كان

(1) Avicenne Metaphysica, lib. II, tract. V, cap. I.

حيوان وشيء كان فيها الحيوان كالجزء منهما.. ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزاً وإن كان مع غيره لأن ذاته مع غيره فذاته له بذاته وكونه مع غيره أمر عارض له أو لازم. فالطبيعة كالحيوانية والإنسانية فهذا الاعتبار متقدم في الوجود على الحيوان الذي هو شخص بعوارضه أو كلي وجودي أو عقلي تقدم البسيط على المركب والجزء على الكل. وبهذا الوجود لا هو جنس ولا نوع وشخص ولا واحد ولا كثير بل هو بهذا الوجود حيوان فقط وإنسان فقط».

وقد يزعم الأفلاطونيون، عند سماعهم لهذا الوصف للإنسان في ذاته والحيوان في ذاته أنهم يتعرفون فيه بالإنسان أو الحيوان المثالي المختلف عن كل البشر وعن كل الحيوانات المتحققة شخصياً في العالم الحسي. لكن ابن سينا يعجل فيزيل هذا الوهم: « ولو كان هاهنا حيوان مفارق كما يظنون لم يكن هو الحيوان الذي نتطلبه ونتكلم فيه. لأنّا نطلب حيواناً مقولاً على كثيرين بأن يكون كل واحد من الكثيرين هو هو. وأما المباين الذي ليس محمولاً على هؤلاء إذ ليس شيء منها هو هو فلا حاجة بنا إليه فيما نحن بسبيله».

فهل سنقول حينئذ، مع ثمسطيوس، إن الحيوان في ذاته، إن ماهية الحيوان أو ذاته، إن الحيوانية هي الصورة المشتركة لكل الحيوانات؟ كلّا فماهية الحيوان تقابل الحيوان العيني والشخصي بانعدام الوجود. أمّا صورة الحيوان الكلية فتقابل الحيوان العيني والشخصي بكونها عوض أن توجد في الحقيقة الخارجة عنا لا توجد إلا في فكرنا: «فإن في العقل صورة الحيوان المجرد على النحو الذي ذكرناه من التجريد. وهو بهذا الوجه سمي صورة عقلية. وفي العقل أيضاً صورة الحيوان من ما يطابق في العقل بحد واحد بعينه أعياناً كثيرة فتكون الصورة الواحدة مضافة عند العقل إلى كثرة. وهو بهذا الاعتبار كلي، وهو معنى واحد في العقل لا تختلف نسبته إلى أي واحد أخذته من الحيوانات أي واحد منها أحضرت صورته في الخيال بحال ثم انتزع العقل فجرد معناه عن العوارض حصل في العقل هذه الصورة بعينها وكانت هذه الصورة هي ما يحصل عن تجريد الحيوانية عن أي خيال شخصي مأخوذ عن موجود من خارج

أو جار مجرى الموجود من خارج وإن لم يوجد هو بعينه من خارج بل اخترعه الخيال. وهذه الصورة وإن كانت بالقياس إلى الأشخاص كلية فهي بالقياس إلى النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية».

وإذن فالصورة المشتركة لجميع الحيوانات لها وجود حقيقي مثل الحيوانات الشخصية التي تناسبها، غير أن هذا الوجود هو لها في الفكر. في حين أن الحيوانات الشخصية وجودها خارج الفكر. أما الماهية فإننا لا نستطيع أن نقول عنها إنها توجد أو لا توجد: «فلو سألنا سائل عن الفرسية هل توجد أو لا توجد فإننا لن نستطيع أن نجيب إلا بالنفي، أي السؤالين اختار».

فهل يمكن مع ذلك، أن نقول: إن الماهية أو الذات هي شيء خال من كل ضروب الوجود؟ فابن سينا ينفي عنها كل وجود طبيعي، ولكنه يسلم لها بوجود إلهي (esse divinum)، ومن ثم فهي توجد في عقل الإله وإرادته: «فالحيوان مأخوذ بعوارضه هو الشيء الطبيعي، والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال: إنّ وجودها أقدم من الوجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب، وهو الذي وجوده بأنه الوجود الإلهي لأن سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى، وأما كونه مع مادة وعوارض وهو الشخص وإن كان بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية».

وهكذا فإن ابن سينا يقابل الوجود الحقيقي للشخص بضرب من الوجود كامل الجدَّة، الوجود الجوهري للذوات في العقل الإلهي. وسنرى فيما بعد في أي اتجاه طور هذه الفكرة تلامذة دانس سكوت.

لقد بات ثابتاً لدينا من الآن أن ابن سينا يكتشف في كل موجود بعد السبب الأسمى ثنائية تختلف عن جميع الثنائيات التي نظر فيها الفلاسفة المتقدمون عليه، وهي ثنائية مطلقة الجدَّة عند الميتافيزيقيين: ثنائية الماهية أو الذات والوجود الحقيقي أو الطبيعي.

لكن تعريفاً جديداً سيغير هذه اللغة التي كنا نستمع إليها الآن. يقول

الغزالي[١] : «الموجود ينقسم إلى سبب ومسبب أي علة ومعلول وكل شيء له وجود في نفسه لا عن وجود شيء آخر معلول وذلك المعلول لا وجود له إلا بالشيء».

ويحق لابن سينا، منذئذ، أن يصرِّح بالنتيجة التالية[٢] : فنقول إن الواجب الوجود بذاته لا علة له وإن الممكن الوجود بذاته له علة».

لم تبق العلة شيئاً يعلل الوجود بالقوة أو الوجود بالفعل بالنسبة إلى شيء وجوده المطلق وغير الموصوف واجب بذاته، بل هي شيء يهب الوجود إلى الممكن، إلى الحادث، إذ إن الممكن لا يوجد بذاته.

فلندخل في الجزئيات ولندرس مختلف الكيفيات التي يعلل بها السبب وجود الممكن: سنرى كيف ستزداد الفروق بين نظرية السببية عند المشائين والنظرية العربية اتساعاً.

فالممكن بذاته بمعزل عن الوجود واللاوجود، لكن غيره يمكن أن يرغمه على الوجود ويضيف ابن سينا[٣] : «[وهذا الإرغام] يمكن أن يعرض له دائماً أو لوقت محدد»[*] ومن ثم نجد ضربين من الوجود يجب التمييز بينهما: يقول ابن سينا[٤] : «فإذا كان شيء من الأشياء لذاته سبباً لوجود شيء آخر دائماً كان سبباً له دائماً ما دامت ذاته موجودة. فإن كان دائم الوجود فيكون مثل هذا من العلل أوْلى بالعلية، لأنه يمنع مطلق العدم للشيء فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء: فهذا هو المعنى الذي يسمى إبداعاً عند الحكماء وهو تأييس الشيء بعد ليس مطلق... فإن للمعلول في نفسه أن يكون ليس ويكون له عن علته أن يكون «أيس». والذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان من الذي يكون عن غيره، فيكون كل معلول أيساً بعد ليس بعدية

(1) Phylosophia Algazelis, lib. I, tract. I, cap. X.
(2) Avicenne Metaphysica, lib. II, tract. I, cap. II.
(3) Avicenne Metaphysica, lib. II, tract. I, cap. III.
(4) Avicenne Metaphysica, lib. II, tract. VI, cap. II.

بالذات». لا بعدية بالزمان. وبهذا المعنى، وبه وحده، يعتبر ابن سينا مثل هذه العبارة عبارة مسموحاً بها: وجود الموجود المخلوق له بداية.

وبجانب هذا الضرب الأول من السببية، أعني بجانب أسمى ضروبها، نجد ضرباً آخر. وهذا الضرب الثاني يعطي الوجود للممكن الذي يبدأ وجوده في الزمان. وقبل أن تهب العلة الوجود للمعلول يكون إمكان هذا الأخير وجوباً في موضوع ما ذي وجود فعلي. وفي هذه الحالة ليس هاهنا خلق للوجود من اللاوجود بل هاهنا إحداث للوجود عن مادة متقدمة الوجود.

«فنجد بعضها [الأشياء][١] له وجود عن علة دوماً بلا مادة وبعضها بمادة... ويحسن أن يسمى كل ما لم يوجد عن مادة سابقة غير متكون بل مبدعاً». في حين سيخصص اسم الكون للعملية التي تعطي بها العلة الوجود لممكن تكون مادة من المواد مستعدة له. ونتعرف في هذه العلة التي تُعطي الوجود الفعلي لممكن بوساطة إحدى المواد، على علة المشائية الفاعلة. لكن العلة الأسمى التي تعطي الوجود القديم لشيء هو ممكن بذاته فحسب. لكن العلة الخالقة كما يسميها ابن سينا والغزالي، ليس لها مثل في مذهب أرسطو. ولا يمكن إطلاقاً تصورها في هذا المذهب إذ فيه لا يمكن الفصل بين الواجب والوجود القديم.

وقد أجاب ابن رشد الغزالي بهذا الخصوص فقال[٢] : «إذا أمكن لشيء أن يكون أزلياً فإن هذا الشيء أزلي وجوباً. لذلك قال الحكيم: إن الممكن في الأمور القديمة، هو الواجب»[*].

وهذه الفكرة التي ينسبها ابن رشد إلى أرسطو هي فعلاً من الأفكار التي يعود إليها أرسطو بلا تردد. فهو يقول في السماع[٣] : «إن إمكان الوجود

(1) Avicenne, loc. cit.
(2) Averrois Cordubesis Destructio destructionum Algazelis; Dissertatio prima. Réponse d'Averroès au 27e: Ait Algazel.
(3) Aristotelis Physica auscultationis lib. III, cap. IV (Aristotelis Opera, éd. Didot, t. II, p. 278; éd. Becker, vol. I. p. 203, col. b.).

والوجود لا يختلفان في شيء من الأمور السرمدية» . ثم يضيف في كتاب الكون والفساد مكرراً[١] : «الوجوب والأبدية أمران متلازمان؛ فالواجب لا يمكن ألا يوجد. وإذن فإذا وجد شيء ما وجوداً واجباً، فهو قديم وإذا كان قديماً فهو واجب» وكتب، كذلك في الميتافيزيقا[٢] : «الممكن يمكن أن يوجد وألا يوجد. وما يمكن ألا يوجد يعرض له ألا يوجد، وما يعرض له ألا يوجد فهو قابل للفساد».

ولنتقبل بعناية قولة أرسطو هذه: الشيء الذي ليس بواجب والذي يمكن ألّا يوجد هو شيء يعرض له ألا يوجد هذا اليوم أو ذاك. وبمجرد أن يكون شيء موجوداً دائماً يكون من الخلف أن نقول: إنه يمكن ألا يوجد ولا وجود لقول أشد إبانة لاستشناع المشائية استشناعاً لا يقهر من الزعم بأن الماهية تكون بذاتها ممكنة فحسب وحادثة وتستمد الوجود من غيرها سواء لزمن محدود أو بصورة سرمدية.

إن مفهوم السبب الخالق كما حدَّده ابن سينا والغزالي والذي ترفضه الميتافيزيقا المشائية رفضاً مطلقاً، هو بصورة أدق السبب الذي تصورته الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، ذلك السبب الذي يورده دائماً شارح برقلس في كتاب الأسباب (الخير المحض).

وفعلاً فواجب الوجود هو وجوباً واحد[٣] ، وهو الوحيد الذي له وجود لا يدين به إلا لذاته، وهو الوحيد الذي هو علة غير معلول.

وكل موجود حاشا الموجود الواجب هو بذاته مجرد ممكن. وهو يدين

(1) Aristotelis De generations et corruptione lib. II, cap. XI (Aristotelis Opera, éd. Didot, t. II, p. 467; éd. Becker, vol. I, p. 337, col. b, et p. 338, col. a).

(2) Aristote, Métaphysique, livre VIII, chapitre VIII (Aristotelis Opera, éd. Didot, vol. II, p. 571; éd. Becker, vol. II, p. 1050. col. b.).

(3) Avicenne Metaphysica, lib. II, tract. II, cap. II. - Phylosophia Algazelis, lib. I, tract. II, cap. unicum.

بوجوده للعلة الأولى. إنه معلول لها ومخلوق كما نرى في ميتافيزيقا أفلوطين وبرقلس.

والسبب الأول الذي هو مطلق الوحدة لا يخلق، حسب الأفلاطونيين المحدثين، إلا موجوداً واحداً. لكن هذا العقل الذي هو المعلول الأول وأول المخلوقات يتضمن مبدأ كل تكثر. ذلك أن وجود هذا العقل هو بعد ليس واحداً مع ماهيته التي له بذاته. وستتأكد لنا هنا الأهمية القصوى للتمييز الذي وضعه ابن سينا والغزالي بين الوجود والماهية. فهذا العقل الأول لايوجد بذاته بل هو بذاته ممكن، لكن السبب الأول يعطيه وجوباً الوجود الفعلي فيكون واجباً بالسبب الأول. إن الإمكان الأهلي والوجوب الأجنبي هما ما يدخل الثنائية في أول العقول المخلوقة، في أول المعلولات، وهذه الثنائية شديدة الشبه بثنائية القوة والفعل والمادة والصورة التي كان أرسطو يعتبرها والتي ما كان ليكون بوسعه أن ينسبها إلى عقل عريّ عن المادة.

ونجد هذه الثنائية التي في المعلول الأول في الموجودات الصادرة عنه: فهو يخلق عقلاً بوساطة الوجوب المستفاد، ويخلق سماء متنفسة بوساطة إمكانه الأهلي. وبذلك نرى التكثر قد دخل العالم وهو تكثر سيزداد كلما صدرت مخلوقات خاضعة بعضها إلى بعض.



٩

خلق المادة الأولى والمواد الجزئية

أين ستقف عمليات الخلق ذات الترتيب التنازلي هذه؟ هل ستنتهي إلى شيء غير مخلوق، غير معلول يذكرنا بمادة أرسطو الأولى؟ كلا. فلن نجد في آخر درجات هذا السلم سبباً مادياً غير معلول، بل إننا سنجد موجوداً أخيراً معلولاً وغير قابل لأن يكون علة لأي شيء إذ إنه لا وجود لموجودين واجبي الوجود.

وإذن فالهيولى ليست واجبة الوجود وخالية من العلة. فقد كتب الفارابي منذ عيون المسائل[١] : «ولأن ذلك كذلك لا يجوز وجود الهيولى بالفعل خالية عن الصورة ولا وجود الصورة الطبيعية مُجردة عن الهيولى. بل الهيولى محتاجة إلى الصورة لتصير بها موجودة بالفعل ولا يجوز أن يكون أحدهما سبب وجود الآخر، بل هاهنا سبب يُوجِدُهما معاً».

وقد أعاد الغزالي هذه العبارة بنصها تقريباً فقال[٢] : «الصورة ... متعلقة بالهيولى ولو قدر عدم الهيولى التي معها لزم عدمها... [و] الهيولى ... هي محل الصورة التي لا توجد إلا معها لأن الهيولى توجد بالفعل مع الصورة ويلزم من عدم الصورة عدم الهيولى فلها تعلق بغيرها».

وكون الصورة لا يمكن أن تكون، بمفردها على الأقل، علة للهيولى، ذلك ما كان ابن سينا قد سعى إلى إثباته بعد. فقد قال[٣] : إنه يمكن لنا أن نثبت أن

(1) Alfarabi's Abhandlungen, p. 99.
(2) Phylosophia Algazelis, lib. I, tract. II, cap. unicum.
(3) Avicenne Metaphysica, lib. II, tract. II, cap. IV.

الهيولى - ويطلق عليها اسم المادة - تدين بوجودها للصورة إذا اقتصر نظرنا على الجواهر التي تكتسي فيها المواد صوراً لا تفارقها. والجواهر التي يجدها ابن سينا بهذه العبارة هي بكل يقين الأجرام الفلكية. لكن الرأي نفسه لا يمكن إثباته للجواهر التي تتوالى على موادها صور مختلفة مثل الأجسام القابلة للكون والفساد: «لأن هذه الصورة لو كانت وحدها لذاتها علة لكانت المادة تعدم بعد عدمها، وتكون للصورة المستأنفة مادة أخرى توجد عنها ولكانت تلك المادة حادثة ولكان يحتاج لها إلى مادة أخرى، فيجب إذن أن تكون علة المادة شيئاً مع الصورة حتى تكون المادة إنما يفيض وجودها عن ذلك الشيء. لكن يستحيل أن يكمل فيضانه عنه بلا صورة البتة. بل إنما يتم الأمر بهما جميعاً فيكون تعلق المادة في وجودها بذلك الشيء وبصورة كيف كانت تصدر عنها فلا تعدم بعدم الصورة إذ الصورة لا تفارقها إلا لصورة أخرى تفعل مع العلة التي عنها مبدأ وجود المادة ما كانت تفعله الصورة الأولى. فبما أن هذا الثاني يشارك الأول في أنه صورة يشاركه في أنه يعاونه على إقامة هذه المادة وبما يخالفه يجعل المادة جوهراً غير الجوهر الذي كان يفعله الأول».

ويلخص الغزالي استدلال ابن سينا هذا فيقول[1] : «ولا يجوز أن تكون الصورة وحدها سبباً لوجود المادة إذ لو كان ذلك للزم عدم المادة بعدم الصورة، وليس كذلك، بل تبقى المادة لابسة لصورة أخرى. ولا يجوز ألّا يكون للصورة حظ ومدخل في وجود الهيولى، إذ لو لم يكن لها مدخل لبقيت الهيولى وحدها ببقاء علتها مع عدم الصورة، وهذا محال فإذن يكون وجود المادة بمشاركة أمور [كثيرة]».

والهيولى وكذلك الأجسام الأخرى لا بد أن تدين بوجودها إلى هذه الأسباب المتكثرة، إذ لا وجود لهيولى دون أجسام أو أجسام دون هيولى، وقبل أن نطلب من الغزالي تعداد هذه الأسباب ووصفها، فلنقرأ أولاً من ميتافيزيقا ابن سينا النظرية التي يستلهمها التلميذ.

---

(1) Phylosophia Algazelis, lib. I, tract.V.

وسيحدثنا ابن سينا، في الفصل الذي نلخصه[1] ، عن خلق العناصر ومادتها الأولى فحسب: «فإذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم بعدها وجود استطقسات. وذلك لأن الأجسام الاسطقسية كائنة فاسدة، فيجب أن تكون مبادئها القريبة تقبل نوعاً من التغير والحركة وألّا يكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها... ولهذه الاستطقسات مادة تشترك فيها وصور تختلف بها، فيجب أن يكون اختلاف صورها مما يعين فيه اختلاف في أحوال الأفلاك وأن يكون اتفاق مادتها مما يعين فيه اتفاق في أحوال الأفلاك. والأفلاك تتفق في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة فيجب أن يكون مقتضى تلك الطبيعة يعين في وجود المادة، ويكون ما يختلف فيه مبدأ تهيُّؤ للصور المختلفة».

لكن الأفلاك كثيرة ومختلفة رغم كونها جميعاً تشترك في الحركة المستديرة، وهي لا تستطيع أن تحدث المادة الأولى للعناصر دون معونة من سبب آخر، أي كان: «فلا يوجد إذن هذا الواحد عنها إلا بارتباط بواحد يردها إلى أمر واحد فيجب أن تكون العقول المفارقة، بل آخرها الذي يلينا هو الذي يفيض عنه - بمشاركة الحركات السماوية - شيء فيه رسم صورة العالم الأسفل على جهة الانفعال، كما أن في ذلك العقل أو العقول رسم الصور على جهة التفعيل».

وهذا الشيء الواحد الفائض عن العقل الفعال بمعونة الطبيعة القادرة على الحركة المستديرة التي هي حركة مشتركة لجميع الأفلاك، هي المادة الأولى المشتركة بين جميع العناصر: «ثم تفيض منه [العقل الفعال] الصور فيها [مادة الاسطقسات]» الصورة المختلفة للعناصر: «[وهي تفيض] بالتخصيص لا بانفراد ذاته، فإن الواحد يفعل في الواحد - كما علمت - واحداً، بل لمشاركة الأجسام السماوية. فيكون إذا خصص هذا الشيء [الواحد الذي هو المادة الأولى] تأثير من التأثيرات السماوية بلا وساطة جسم عنصري أو

(1) Avicenne Metaphysica, lib. II, tract. IX, cap. V.

بوساطة تجعله على استعداد خاص بعد العلم الذي كان ذلك في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة ارتسمت في تلك المادة». وحسب ابن سينا يقع إحداث العناصر بهذه الكيفية. ولنر الآن ما ولّده الغزالي من هذه النظرية التي رسمنا بعجالة مبادئها الأكثر بروزاً والتي جعلها المترجمون شديدة الغموض[١] .

فإلى جانب الأفكار الأفلاطونية المحدثة في تعليم ابن سينا سيطلعنا هذا العرض بيسر على تأثير النسق الذي ربط بفضله الإسكندر الأفروديسي بين التنجيم والسيمياء[٢] .

فقد كتب الغزالي: «فإذن يكون وجود المادة بمشاركة أمور أحدها جوهر مفارق به يكون أصل وجودها، ولكن لا يكون به وحده، بل بمشاركة الصورة كما أن القوة المحركة هي سبب وجود الحركة، ولكن بشرط قوة قابلة في المحل، وكما أن الشمس سبب نضج الفواكه ولكن بشرط قوة طبيعية في الفاكهة قابلة للأثر. فلذلك وجود المادة يكون بالعقل المفارق، ولكن كونه بالعقل يكون بمشاركة الصورة وتخصيص صورة دون صورة لا يكون في ذلك المفارق، بل لابدّ من سبب آخر يجعل بعض المادة أولى بقبول صورة دون صورة وإلا فالمادة مشتركة للعناصر، وذلك بأن يجعلها مستعدة لقبول صورة مخصوصة دون أخرى، وهذا لا يكون في أول الأمر إلا من الأجسام السماوية، إذ تستفيد المواد بسبب القرب والبعد منها استعدادات مختلفة، فإذا استعدت قبلت الصورة من المفارق، ولأجل أن هذه الأجسام السماوية متفقة في طبيعة كلية وهي التي تقتضي الحركة الدورية في الكل فيفيد المادة الاستعداد المطلق لقبول كل صورة ومن حيث إن لكل واحد منها طبعاً خاصاً يُوجب لبعضها استعداداً خاصاً لبعض الصور ثم تكون الصورة لكل مادة من المفارق فإذن أصل المادة الجسمية من الجوهر العقلي المفارق».

(1) Philosophia Algazelis, lib. I, tract. V.

(2) Voir: Première partie, Ch. XIII, & XI: t. II, pp. 345 - 348.

فإذا اعتبرنا مادة الأجسام السفلية خاصة، كان هذا العقل عاشر العقول المخلوقة، أو العقل الفعال.

وإذن فإلى العقل الفعال يجب أن يُنسب خلق الهيولى الثابتة والواحدة في كل مكان والتي لا يمكن للأجسام السفلية أن توجد بدونها.

وعلينا الآن أن ندخل اللاتجانس في هذه المادة المتجانسة وأن نميز أجزاءها المختلفة بعضها عن بعض، وأن نحددها وأن تستفيد هذه الأجزاء استعدادات مختلفة فيكون أحدها صالحاً لقبول هذه الصور أحرى من قبوله لتلك الصورة والآخر صالحاً لقبول صورة أخرى. وهذه المهمة، مهمة التجزئية والتحديد والإعداد هي مهمة الأجرام السماوية. وهكذا فبحسب درجة قرب بعض أجزاء الهيولى من مدار فلك القمر تصبح أكثر استعداداً لهذه الصورة، لصورة هذا العنصر منها لصورة ذاك العنصر: «وذلك هو استعداد المادة الأولى العام» وبحسب الهيئات المختلفة للأجرام السماوية تعد هذه الأجرام خاصة أجزاء معينة من العناصر لقبول هذا المزيج أو ذاك. وهذه الاستعدادات الموزعة توزيعاً في فلك القمر ستكون كذلك متغيرة من لحظة إلى أخرى حسب حركات الأفلاك في كل جزء من هذا الفلك.

ومن جهة أخرى تستطيع أجزاء المادة المختلفة، التي أعطتها حركة الأفلاك استعدادات مختلفة، أن تتفاعل وأن تزيد من ثم، في اختلاف هذه الاستعدادات: «ويجوز أن يكون لبعضها أيضاً من بعض استعداداً للجزئيات كما أن النار إذا لاقت الهواء فادته لقبول صورة النارية فتفيض عليه من المفارق».

ومنذئذ استحالت الهيولى، التي كانت متجانسة وثابتة إلى مجموعة لا متجانسة في المكان ومتغيرة في الزمان، مجموعة من المواد التي لها استعدادات مختلفة. وستعطي العقول فلكية لهذه المواد ذات الاستعدادات المختلفة الصور التي هي مستعدة لقبولها. فتكمل هذه العملية الأخيرة إعطاء الوجود الفعلي لأجرام العالم السفلي، ويخلق العقل الفعال بلا توقف المادة الأولى في هذه

الأجرام: «فلا تزال السماويات مفيدة للاستعدادات والمفارق مفيد للصور حتى يتم بهما دوام الوجود» بفضل تعاون ثلاثة أنواع من الأسباب كلها لا غنى عنها.

وإليك جوابنا كيف كان على سؤال: هل للهيولى علة؟ وهو سؤال طرحناه فأفضى بنا إلى عرض نظرية السببية عند ابن سينا والغزالي. فهذا الجواب يعمق المقابلة بين المشائية اليونانية والأفلاطونية المحدثة العربية، فبالنسبة إلى المشائية ليس للهيولى إلا الوجود بالقوة، وهذا الوجود لا يقبل ولا يحتاج أي سبب إذ هو واجب. أما بالنسبة إلى الأفلاطونية المحدثة العربية فالهيولى تدين بوجودها بالفعل إلى أسباب كثيرة.



١٠

«القضاء والقدر» التنجيمي

ولكن كم من تماثل إلى جانب هذا التقابل! فالأجسام تدين، من حيث هيولاها المشتركة التي هي ثابتة، وكذلك من حيث صورها التي تختلف من جسم إلى آخر ومن لحظة إلى أخرى بوجودها وتغيراتها إلى العقول وإلى المدارات الفلكية. وسينتهي ابن سينا والغزالي، مثل أرسطو، إلى القول بأن التغيرات الحاصلة في العالم السفلي تخضع للحركات الدائرية العليا. ولكي يفسر القوانين التي يجري حسبها حكم الأفلاك لهذه التغيرات يستعير ابن سينا والغزالي جل خصائص وصفهم من أكثر شراح أرسطو دقة، من الإسكندر الأفروديسي. وتجعل الأفلاطونية المحدثة العربية غاية ميتافيزيقاها، مثل المشائية والرواقية والأفلاطونية المحدثة اليونانية، تبرير المبدأ الذي يستند إليه المنجمون.

فلكم هي شديدة صرامة ابن سينا في تحليل هذا المبدأ، وكم هو معتن بأن يخضع له كل ما يجري في هذا العالم بما في ذلك ما يبدو عارضاً بالمصادفة وحتى قرارات إرادتنا!

فهو يقول[١] : «والإرادات التي لنا كائنة بعدما لم تكن. وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة. وكل إرادة لنا فلها علة، وعلة تلك الإرادة ليست إرادة متسلسلة في ذلك إلى غير النهاية. كل أمور تعرض من خارج أرضية وسماوية، والأرضية تنتهي إلى السماوية. واجتماع ذلك كله يوجب وجود الإرادة. وأما الاتفاق فهو حادث عن مصادمات هذه. فإذا حللت الأمور كلها استندت إلى

(1) Avicenne Metaphysica, lib. II, tract. X, cap. I.

مبادئ إيجابها تنزل من عند الله تعالى... ولو أمكن إنساناً من الناس أن يعرف الحوادث التي في الأرض والسماء جميعاً وطبائعها لفهم كيفية جميع ما يحدث في المستقبل».

فإذا كان المنجم لا يستطيع أن يستخرج بالنظر في حركات سماوية توقعات معصومة، فليس ذلك لأن فنّه يستند إلى مبدأ خاطئ، بل لأنه لا يستطيع أن يعتبر في أحكامه كثرة الظروف التي تتحكم في الأحداث المقبلة. إن رأي ابن سينا في تنبؤات المنجمين على ضوء الأفلاطونية المحدثة مثل رأي سيناك فيها على ضوء رواقيته[١] .

لقد اخترنا أن نحلل من هذا المذهب الواسع، مذهب الأفلاطونية المحدثة العربية، ثلاث مسائل تجلب الانتباه بصورة خاصة لما لها من أهمية: علاقات النفس الإنسانية بالعقل الفعال - صدور الكائنات الفلكية عن الإله - وأخيراً نظرية السببية. تلك هي إذن هذه المسائل.

وقد مكننا هذا التحليل من التعرف على الروابط العديدة بين الأجوبة المتعلقة بهذه المسائل ومتانتها. فالأفلاطونية المحدثة العربية، كما نجدها في مصنفات ابن سينا وفي مقاصد الفلاسفة للغزالي الجديرة بالإعجاب، لا تبدو تجميعاً لنظريات متناثرة، بل هي تبدو تأليفاً له وحدة قصوى حيث يتم التناسق، في ميتافيزيقا جيدة التحديد والعمق، علوم أربعة هي علم الربوبية وعلم النفس وعلم الفلك وعلم الطبيعة.

وهذا التأليف الذي هو عمل جماعي أعدته لمدة طويلة مدرستا الإسكندرية وأثينا اللتان مد العرب بآثارهما كتاب الأسباب (الخير المحض) وأثولوجيا أرسطو - قد بلغ كماله مع الفكر الإسلامي. وهذا التأليف لا ينقصه شيء من حيث الوحدة الصارمة والبهاء المتناسق عن فلسفة أرسطو أي ذلك الإبداع العجيب للعبقرية اليونانية.

---

(1) Voir: Première partie, Ch. XIII, & III: t. II, pp. 287 - 288.

ثم إن فلسفة أرسطو وفلسفة ابن سينا تتشابهان وتتقابلان في الوقت نفسه بمبدئهما الذي تستمدان منه نموهما. فالميتافيزيقا المشائية، كأنها كامنة بكاملها في هذه القضية: يوجد ضربان من الوجود، الوجود بالقوة والوجود بالفعل. وكل ميتافيزيقا ابن سينا والغزالي تستخرج نتائجها من هذه المقدمة: يوجد نوعان من الموجودات، واجب الوجود وممكن الوجود. فنحن نجد في كل جوهر من العالم السفلي، عند أرسطو، مادة بالقوة وصورة بالفعل. وبالنسبة إلى ابن سينا والغزالي نجد في كل موجود بعد السبب الأول ماهية لها مجرد الإمكان ووجوداً يجعله سبباً خالقاً واجباً. وإذن نجد بين المذهبين توازناً دائماً وتقابلاً لا يزول في نفس الوقت.

ملاحظات المترجم

١ - أبقينا الهوامش الواردة في النص على حالها واجتهدنا في العودة إلى أصولها لإثبات النصوص التي تحيل عليها.

٢ - ما تعذر الحصول على أصله من النصوص المحال عليها، اجتهدنا في نقله إلى أقرب ما يكون من تعبير يحافظ على روح النص وعلى عبارته.

٣ - وقد أشرنا إلى هذه الحالات الأخيرة بالعلامة التالية(*). إما خلال النص المحال عليه إن كان بعضه فقط من نقلنا أو قبله أو بعده إن كان بكامله من نقلنا.

٤ - نسبة النصوص المحال عليها كثيرة جدّاً وكان البحث عنها أكثر كلفة من ترجمة المقالة بكاملها، وخاصة أن الإحالات لم تقع على الأصول بل على ترجمات إما إلى اللغة اللاتينية أو إلى الألمانية.

٥ - ومع ذلك فإننا لم نلجأ إلى الترجمة إلّا في حالتين اضطراريتين:

أ) تصرف المرجع المحال عليه بصورة جعلت استعمال الأصل غير مجدية.

وهذا نلاحظه في نص واحد من إلهيات ابن سينا وفي كل نصوص شرح النفس لابن سينا.

ب) أو عدم عثورنا على الأصل في تونس، أعني في المكتبات العامة والخاصة.

٦ - لم نحدد بدقة الإحالات في الأصل لعدم وجود ترقيم عالمي في الطبعات التي اعتمدنا عليها ولكثرة انتقال المؤلف في الإحالة نفسها مما يجعل الإحالة الواحدة موزعة أحياناً على عدة فصول. لذلك اكتفينا بإحالات المؤلف.

أ) أصلحنا «البرهان» وعوضناها بكلمة «الثاني» اعتماداً على نشرة أبي ريده لرسائل الكندي.

ب) أصلحنا «الحق» وعوضناها بكلمة «الحي» اعتماداً على المرجع نفسه.

جـ) التعليق نفسه قبل (أ).

د) ليس صحيحاً أن هذا البحث مقصور على معاني كلمة العقل عند أرسطو، برغم غلبة هذا الوجه. فالكاتب يتحدث أيضاً عن معانيه عند المتكلمين وحتى في الاستعمال العامي.



الفصل الثالث

علم الكلام الإسلامي وابن رشد

١

الصراع بين الأفلاطونية المحدثة وعلم الكلام عند العرب: الغزالي و (تهافت الفلاسفة)

لم يكن بوسع الأفلاطونية المحدثة الناتجة عن إرادة التوفيق بين مبادئ ذات أصل يهودي أو مسيحي والنظريات الصادرة عن المشائية إلا أن تصطدم بالصعوبات التي تعترض كل رأي وسط. فلقد كان من الواجب أن يهاجمها الحزبان المتطرفان على ميمنتها وعلى ميسرتها. فتلامذة أرسطو من جهة، والمتكلمون المسلمون واليهود والمسيحيون من جهة كان عليهم أن يحاولوا، قدر المستطاع، تجريد مواقفها الرئيسية من كل قابلية للدفاع عنها، وخاصة مواقفها المتصلة بعلاقة الخالق بالمخلوقات.

فلقد كتب الغزالي الذي انضم إلى صف متكلمي الإسلام: «فنقول: الناس فرقتان، فرقة أهل الحق وقد رأوا أن العالم حادث وعلموا ضرورة أن الحادث لا يوجد من نفسه فافتقر إلى صانع عقل مذهبهم في القول بالصانع. وفرقة أخرى هم الدهرية، وقد رأوا أن العالم قديم كما هو عليه ولم يثبتوا له صانعاً ومعتقدهم مفهوم وإن كان الدليل يدل على بطلانه. وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ثم أثبتوا له صانعاً مع ذلك. وهذا المذهب بوضعه متناقض، لا يحتاج فيه إلى إبطال»[١].

---

(1) Averrois Cordubensis Destruction destructionum Algazelis, Pars prima Disputatio IV, in principio.

تم طبع ترجمة مجهولاً صاحبها لكتاب (تهافت الفلاسفة) للغزالي سنة ١٤٩٧ ويصحب هذه الترجمة شرح مطول من تأليف أغسطينو نيفو أستاذ الفلسفة ببادوفا. وهذا عنوان الطبعة: =

= Destructiones destructionum Aueroys contra Algazelem expositione clarissimi philosophi Augustini Niphi de Suessa feliciter incipiant.
Le colophon est le suivant: Explicit tractatus de sensu agente editus ab Augustion Niffo de Suessa philosopho preclarissimo. Padue legenti philosophiam completus 15 Maij 1495. Imressus uenetijs mandato et expensis Nobilis Uiri Domini Octaviani Scoti civis Modoetiensis. Per Bonetum Locatellum Bergomensem Kalendis Martijs 1497. Laus Deo.

وغالباً ما يكون تهافت التهافت الجزء الأول من المجموعة التالية:

(Hain Repertorium bibliographicum, n(2190):
Destructiones destructionum Auerroys cum Augustini Niphi Suessa expositione. Eiusdem Augustini questio de sensu agente. Omnia Aristo. Opetra tam in logica quam in philosophia naturali et metaphysica cum qui fidelissimi interpretis Averroys Cordubensis commentarijs.

وفي القرن السادس عشر ألف كالو كالونيموس - وهو يهودي من نابولي ويباشر الطب بجنوة وسبق لنا التعرف إليه مترجماً لنظرية للبطروجي (راجع ج٢، ص ١٤٦) - مصنفاً في خلق العالم أنهاه يوم ٢٢ نيسان (أبريل) ١٥٢٣. وهو يستشهد بكثرة بكتاب (تهافت الفلاسفة) للغزالي و (تهافت التهافت) لابن رشد. ويشكو صاحبنا من رداءة الترجمة اللاتينية لهذين المصنفين بالمقارنة مع العبرية التي بحوزته. ثم إن هذه الترجمة العبرية تحتوي على أربع مقالات لا توجد في الترجمة اللاتينية. لذلك شرع كالو كالونيموس في إنجاز ترجمة لاتينية جديدة انطلاقاً من الترجمة العبرية. وقد جمع هذه المسائل الأربع التي ظلت مجهولة عند اللاتين جمعها تحت عنوان المسائل الطبيعية. وقدم كالو كالونيموس نشرة لترجمة (تهافت التهافت) هذه، وهي تتضمن المصنف الذي ألفه هو نفسه سنة ١٥٢٣ تحت عنوان (في خلق العالم) وكذلك ترجمة أنجزها هو أيضاً لرسالة ابن رشد حول اتصال العقل المفارق بالإنسانية. وهذا وصف الطبعة الأولى لهذه الأعمال:

Subtilissimus Liber Averois qui dicitur Destructio Destructionum Philosophie Algazelis: nuperrime Traductus et sue Integritati restituts Adiunctis multis Disputationibus Nuquam penes Latinos repertis: Cui additus est Libellus sen Epistola Auer. de Connexione intellectus Abstracti cum, homine Ab Eximio Artium et Medicine Doctore Calo Calonymos hebreo Neapolitano Atque preclarum Eiusdem volumen de Mundi creatione Physicis probata Rationibus. Uenetijs in edibus Jo. Baptiste pederzani Brixiensis Bibliopole. Anno Domini. M. D. xxvij. Con (sic) gratia et Privilegio.
Subtilissimus liber Averois qui dicitur Destructio Destructionum Philosopie Algazelis: Quem nuperrime transtulit: Eximius Doctor Calo Calonymos hebreus feliciter incipit. - Colophon: Explicit liber Auerois qui dicitur destructio destructionum philosophie Algazelis nuperrime summa cum diligentia traductus ad litteram ad eximio artinm et medicine doctore. Magistro Calo Calonymos hebreo Neapolitano. Deo gratias amen. Venetiis per Bernardinum de Vitalibus Venetum. Anno =

وكان الفريقان، على ميمنة الأفلاطونية المحدثة وعلى ميسرتها، يسلمان بالقضية التي لم يكن أرسطو يتردد في اعتبارها مبدأ أولياً[1] : «ليس الإمكان والوجوب في مجال الأشياء السرمدية إلا أمراً واحداً». لكن النتائج التي يستمدها كلا الطرفين من هذا المبدأ تُبقي على التناقض الذي يوجد بين مقدماتها، ولا تقبل التوفيق مع فلسفة الأفلاطونيين المحدثين. فلقد كان أرسطو يقول بأن المادة الأولى لا يمكن أن تكون ذات بداية، بل وجودها قديم وإذن فهي ضرورية ولا خالق لها. لكن اليهود والمسيحيين والمسلمين يجمعون على أن العالم قد خلقه الله خلقاً حراً، وهو ليس بالضروري، ومن ثم فهو ليس قديماً بل هو ذو بداية.

وبين هذه القضية ونقيضها كان الأفلاطونيون المحدثون يحاولون الإبقاء على التأليف بين الأطروحة ونقيضها، برغم المبدأ الأرسطي الآنف الذكر: فليس العالم عندهم ضرورياً وهو في ذاته ممكن، ولا يمكنه أن يوجد إلا بفضل علة خالقة، لكنه مع ذلك لم يبدأ ولن يفنى، بل هو سرمدي.

لقد استعاض الأفلاطونيون المحدثون عن المبدأ الذي يسلم به أرسطو وكذلك المتكلمون اليهود والمسيحيون والمسلمون بهذا المبدأ الآخر: التام ثابت لا يتغير، ولا يمكن، بحكم هذا المبدأ، لموجود تام أن يشرع في إيجاد مفعول أو

= Domini MDXXVI. Die XVII Nouembris.
Liber de mundi creatione physicis rationibus probata egregii doctoris Calo Calonymos hebrei Neapolitani Ad Reverendissimum Dominum Dominum Egidium Cardinalem litterarum patrem. - Colophon: venetiis par Bernardinum de vitalibus Venetum MDXXVII. Libellus seu epistola Auerois de connexione intellectus abstracti cum homini nuperrime traductus ab eximio doctore Calo Calonymos hebreo neapolitano Uenetijs commorante. - Pas de colophon.
وتتضمن الطبعات المتعددة لأعمال أرسطو المصحوبة بشروح ابن رشد التي ظهرت بعد ١٥٢٧ تتضمن عادة (تهافت التهافت) بترجمة كالو كاليونيموس وشرح أغسطينو نيفو له.

(1) Vide supra, p. 486.

أن يتوقف عن إيجاده، إذ إن ذلك يفترض تغيراً ما في ذاته يصبح بفضله علة بعد أن لم يكن، أو يتوقف عن أن يكون علة بعد أن كان علة. وإذن فكل معلول لعلة تامة - ومن ثمّ سرمدية - يكون هو بدوره سرمدياً.

وكان برقلس قد حرَّر الدليل الرئيسي جيّد التحرير إذ يقول: «كل معلول لعلة ساكنة يكون بالضرورة والطبع معلولاً قديماً. ذلك أن الموجود الخالق إذا كان ساكناً فهو ثابت لا يتغير، وإذا كان بالذات لا يتغير فهو يخلق بوجوده ذاته وليس بالانتقال من اللافعل إلى الفعل، أو من اللاخلق إلى الخلق. وفعلاً فلو كان يحصل له مثل هذا الانتقال، فإنه يكون قد حدث له تغير هو هذا الانتقال ذاته من حال إلى حال. وإذا حصل له تغير فمعنى ذلك أنه ليس بساكن. وإذن فإذا وجد موجود ساكن فإنه يخلق دائماً أو لا يخلق إطلاقاً حتى لا يخضع للحركة. وهذا ما كان يحدث لو كان يخلق في بعض الأحيان فقط، وحينئذ إذا كانت علة شيء ما ساكنة فإنها تكون علة قديمة ما دام لا يمكنها ألّا تكون إلّا علة، ولا يمكنها أن تكون علة بعض الأحيان فقط. وإذا صح ذلك فإنها ستكون علة لمعلول قديم. والمعلوم أن علة العالم ساكنة، ولو افترضناها متحركة لكانت قبل حركتها ناقصة، إذ هي تكون بعدها قد اكتملت، إذ إن كل حركة فعل ناقص.. وإذن فواجب أن يكون العالم قديماً بوصفه مخلوقاً لعلة ساكنة»[1] ولم يفوت ابن سينا[2] وبعده الغزالي بشكل خاص[3] فرصة إعادة استعمال هذا الدليل الذي أفضى إلى التناقض مع المذهبين اللذين يزعم التوفيق بينهما في تسليمه مع الدين بخلق العالم ومع المشائية بقدمه. وتجد

(1) Joannes Grammaticus Alexandrinus. In Procli Diadochi duodeviginti argumenta de Mundi aeternitate. Ionne Mahotio interprete Lugduni, 1557. - In fine: Lugduni, excudebat Nicolaus Edoardus, Campanus, quinto idus lanuarias 1557. Procli Diadochi argumentum quartum, pp. 24 - 25. Ioannes Philoponus De aeternitate Mundi. Edidit Hugo Rabe. Lipsiae, MDCCCXCIX, pp. 55 - 56.

(2) Avicenne Metaphysica, lib. II, tractatus IX, cap. I.

(3) Philosophia Algazelis, lib. I, cap. XIII.

الأفلاطونية المحدثة في مناسبات عديدة أخرى، عقبات شبيهة بهذه، فالأفلاطونية المحدثة عند التوحيد بين المذهب المشائي والمعتقد الديني أصبحت كل نظرياتها مناقضة للمشائية لما أخذته من الدين وبدعة كلامية لما فيها من انتساب إلى الأرسطية. فالمحرك الأول الأرسطي يبقى في وحدته الصارمة وهو يعلم نفسه علماً قديماً ولا يعلم شيئاً خارج نفسه إذ لم يكن عليه أن يخلق شيئاً ولم يكن بحاجة إلى معرفة الحركة التي بفضلها تنزع الأشياء إليه. ويحاول الأفلاطونيون المحدثون أن يحافظوا على هذه الوحدة الصلبة[1] للسبب الأول، ولكنهم كانوا مضطرين إلى أن يضعوا في فعل هذا السبب أمراً يكون أداة للخلق، لذلك تراهم مضطرين لإدخال بعض التعقيد على هذه العلة وهو تعقيد يفضحه المشاؤون بوصفه ثنائية.

ثم إن هذا الإخلال بالمبادئ المشائية لن يضمن لهم مبايعة المتكلمين. فهم سيقرون، حفاظاً على وحدة المبدأ الأول ما أمكن الحفاظ، بأنه لا يصدر عن الواحد مباشرة إلا موجود واحد، وأن التعدد الذي يوجد في العالم لا يمكن أن يصدر عن السبب الأول إلّا بفضل سلسلة من الفيض.

وهذا الأمر لا يسلمه لهم الدين اليهودي ولا الدين المسيحي ولا الدين الإسلامي، إذ إن هذه الأديان الثلاثة تعتبر الإله علة مباشرة وخالقاً مباشراً للموجودات التي توجد في العالم مهما تعددت وتنوعت.

وهكذا فإن التقابل الجذري بين مذهب أرسطو والتعاليم المشتركة للأديان الثلاثة سيُبرز - بوضوح تام وفي الوقت نفسه - تنديد هذه الفلسفة من جهة، وتنديد علم الكلام من جهة ثانية بالأفلاطونية المحدثة التي سعت إلى التوفيق بينهما.

وفي عالم الإسلام يعبر المتكلمون - وخاصة الغزالي الذي أصبح أشهرهم

(1) Arisote, Métaphysique, livre XI, chapitre IX (Aristotelis Opera, éd. Didot, vol. II, p. 609; Becker, vol. II, p. 1074, col. b, et p. 1075, col. a).

بعد أن اعتزل الفلسفة - عن الاعتراضات الكلامية الموجهة لا فقط للمشائية التي ظلت كاملة الانفصال عن الكلام، بل وكذلك ضدّ الأفلاطونية المحدثة التي تسعى إلى الالتقاء معه. ولقد أصبح اسم المتكلمين، الذي أطلق في البدء على كل من يتكلم في أي علم كان (متكلم، مجادل)، يطلق في الأخير على أولئك الذين يحاجون الفلسفة باسم اللاهوت خاصة[١].

وفي سنة ٤٨٨ هجرية (١٠٩٥ م) عندما تخلى الغزالي عن دراسة الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ليتفرغ تفرغاً تاماً إلى تأمل الحقائق الدينية، وجد المتكلمون فيه مدافعاً متوقداً عن اللاهوت وأشد الخصوم ضراوة للنظريات التي سبق أن عرضها أنصع عرض. فألف (تهافت التهافت) الذي سنقف عنده بعض الوقت.

وفعلاً فإن هذا الكتاب يمثل تهفيتاً خالصاً، ذلك أن غرض الغزالي منه ليس بناء نسق فلسفي جديد، بل هو بيان هشاشة الأنساق الفلسفية القديمة في كل ما تزعمه مناقضاً للسنة. والغزالي لا ينسى تنبيه القارئ لذلك إذ يقول: «ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلّا تكدير مذهبهم والتغيير في وجوه أدلتهم بما يبين تهافتهم، ولم نتطرق للذب عن مذهب معين، فلم نخرج لذلك عن مقصود الكتاب، ولا نقتصي القول في الأدلة الدالة على الحدوث، إذ غرضنا إبطال دعواهم معرفة القدم. وأما إثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا إن ساعد التوفيق إن شاء الله ونسميه (قواعد العقائد)، «ونعتني فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم»[٢].

وقد علق ابن رشد على هذا الكلام قائلاً: «وقد كان واجباً عليه أن يبتدئ بتقرير الحق قبل أن يبتدئ بما يوجب حيرة الناظرين وتشككهم لئلا يموت

---

(1) E. Renan, Averroès et l'Averroismem Paris, 1852; pp. 79 - 81. Baron Carra de Vaux, Gazali, Paris, 1902; pp. 10 - 27.

(2) Averrois Cordubensis Destructio destructionum, Pars Prima, disputatio I; trente - huitième: Ait Algazel.

الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب أو يموت هو قبل وضعه. وهذا الكتاب لم يصل إلينا ولعله لم يؤلفه». وابن رشد لم يكن على بينة من الأمر إذ إن الغزالي قد أتم فعلاً البناء الكلامي الذي وعد به، وهذا العمل هو كتاب (إحياء علوم الدين) أهم مؤلفاته[١] لكنه لن يكون موضوع اهتمامنا في هذه الدراسة.

ويهدف الغزالي في (تهافت الفلاسفة) إلى تهديم كل ما يناقض المعتقدات الدينية في المذاهب الفلسفية المختلفة. لكن الفلسفة الوحيدة التي كان الغزالي يُسَدِّدُ إليها ضرباته هي في الحقيقة الفلسفة الوحيدة التي كانت له بها معرفة معمقة: إنها الفلسفة التي أنشأها ابن سينا واعتنقها الغزالي في شبابه. ويمكن أن نقول: إنه كان يحارب نفسه خاصة، ذلك أن النظريات التي يعرضها بهدف دحضها تم عرضها في أغلب الأحيان بصورة شبيهة بالصورة التي اكتستها في كتابه (مقاصد الفلاسفة)[٢] .

إن حرب الغزالي على الفلسفة الأفلاطونية المحدثة حرب مناوشات، فهو يهاجم كل مسألة على حدة، وإذن فتهديم الفلسفة كان يتحقق لبنة فلبنة. ومثل هذه الخصومات يعسر تلخيصها، لذلك فلن نشرع في تحليل المقالات التسع عشرة التي يتألف منها جزءا التهافت بل سنكتفي بأن نستخرج منها بعض

(1) On en trouvera une étude complète dans le livre de M. Carra de Vaux sur Gazâli.

(2) يحمل الكتاب الذي ترجمه دومينك جند سالفي بعنوان: فلسفة الغزالي العنوان الأصلي التالي: (مقاصد الفلاسفة). وحسب س. مونك، فإن نص خاتمة الكتاب سواء في أصلها العربي أو في الترجمتين العبريتين، هو ((وهذا ما أردنا إيراده من علومهم أعني المنطق وما بعد الطبيعة والطبيعة دون أن نشتغل بالفصل بين الغث والسمين والصادق والكاذب منها. وسنشرع بعد هذا في كتاب تهافت الفلاسفة لكي نبين بوضوح ما تتضمنه هذه المذاهب من كاذب)). (س. مونك مجموعة الفلسفة العبرية والعربية باريس ١٨٥٩ ص ٣٧١). فيكون الغزالي قد ألف المقاصد بعد ارتداده عن الفلسفة وكمدخل للتهافت فقط. لكن الغريب أن نرى مؤلفاً يبني بمثل هذه المتانة معلماً ينوي الإطاحة به فيما بعد. وليس أقل غرابة من ذلك أن يتجسم الغزالي في كتاب تهافت الفلاسفة عرض آراء الفلاسفة من جديد دون أن يحيل القارئ إطلاقاً إلى الكتاب الذي من المفروض أن يكون تمهيداً للتهافت. أفلا تكون هذه الجملة التي أوردها مونك قد أضيفت فيما بعد سواء من قبل الغزالي نفسه أو من قبل أحد تلامذته؟ وإذا كانت ترجمة جند سالفي لا تتضمن [في الخاتمة] هذه الجملة (نصها اللاتيني) أليس ذلك لأنها قد أنجزت انطلاقاً من نسخة عربية تعتمد التحرير الأصلي [الخالي من الجملة التي أوردها مونك]؟

الأفكار الأساسية التي طرحها الغزالي حول المسألتين المذهبيتين الرئيسيتين في الأفلاطونية المحدثة العربية: فيض الموجودات عن الإله، وقدم العالم، ونستطيع بعد إعجابنا بالوضوح الذي أضفاه الغزالي على أنساق الفلاسفة في كتاب المقاصد، نستطيع أن نعجب كذلك بالحصافة الثاقبة التي أدرك بها الغزالي نقاط ضعفها في كتاب التهافت.

فمن المسائل الأساسية في الأفلاطونية المحدثة تلك المسألة التي تتمثل في التوفيق بين الوحدة المطلقة للسبب الأول والتعدد والتغير الذي نلاحظه في العالم المخلوق. وكان الدمشقي قد عاب من قبل على برقلس عدم قدرته على حلها(١) ، كما أن الفارابي وابن سينا قد حاولا هما بدورهما حلها. ويبين الغزالي [في كتاب التهافت] أن محاولتهما قد باءت بالفشل.

فالأفلاطونيون المحدثون قد «(...) قالوا: لا يصدر من الواحد إلّا شيء واحد. والمبدأ الأول واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور أن يكون فعلاً لله تعالى بموجب أصلهم»(٢) . فماذا سيتخيل الفلاسفة لحل هذه المسألة؟ [سيقولون]: «العالم بجملته ليس صادراً عن الله تعالى بغير وساطة. بل الصادر عنه موجود واحد هو أول المخلوقات وهو عقل مجرد أي هو جوهر مجرد قائم بنفسه غير متحيز يعرف نفسه ويعرف مبدأه... ثم يصدر منه ثالث ومن الثالث رابع وتكثر الموجودات بالتوسط»(٣) .

ويبقى المبدأ القائل بأنه لا يصدر عن العلة الواحدة إلّا معلول واحد محفوظاً خلال الفيض الذي تصدر الموجودات بفضله بعضها عن بعض. ولكن [الغزالي لا يعتبر] هذا التفسير للتنوع الذي نجده في العالم تفسيراً مقبولاً: «فيلزم من هذا ألا يكون في العالم شيء واحد مركب من أفراد، بل تكون

(1) Vide supra, p. 460 - 461.
(2) Averrois Cordubensis Destructio destructionum Algazelis, Par prima, dix - huitième: Ait Algazel.
(3) Averroès, Ioc, cit; dix - neuvième: Ait Algazel.

الموجودات كلها آحاداً وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه وعلة لآخر تحته إلى أن ينتهي إلى معلول لا معلول له كما انتهى في جهة التصاعد إلى علة لا علة لها. وليس كذلك فإن الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى وقد صار باجتماعهما شيئاً واحداً والإنسان مركب من جسم ونفس وليس وجود أحدهما من الآخر، بل وجودهما جميعاً من علة أخرى، والفلك عندهم كذلك فإنه جرم ذو نفس لم تحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس بل كلاهما صادران عن علة سواهما. فكيف وجدت هذه المركبات أمن علة واحدة؟ فيبطل قولهم لا يصدر من الواحد إلّا واحد أو من علة مركبة فيتوجه السؤال في تركيب العلة إلى أن يلتقي بالضرورة مركب بسيط فإن المبدأ بسيط وفي الآخر تركيب»[١] .

فكيف حاول الأفلاطونيون العرب من أمثال الفارابي وابن سينا، التخلص من هذا الاعتراض الذي لابد أن يكون قد خطر على بالهم؟ وكيف استطاعوا أن يدخلوا التفريع على فيض الموجودات في حين أنه لا يبدو قابلاً لأن يُعْطي عن العلة الأولى سوى سلسلة طويلة لا يمكن أن تتفرع إطلاقاً؟ لقد سبق فعرضنا النظرية التي ظنوا أنهم قد فسروا بفضلها وجود التعدد في العالم مع المحافظة على مبدئهم القائل بأنه لا يمكن أن يصدر عن العلة الواحدة إلّا معلول واحد.

ولقد أظهر الغزالي تشدداً خاصاً إزاء هذه النظرية التي سبق أن عرضها هو نفسه بكل عناية. فهو يقول متوجهاً إلى الفلاسفة: «ما ذكرتموه تحكمات وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستدل به على فساد مزاجه»[٢] . لكن الغزالي لم يقتصر على السخرية من هذه النظرية، بل هو يريد أن يثبت أنها خالية من قوة الحجة، ولهذا الغرض هاجم ما يمثل العمود الفقري فيها.

(1) Averroès, Loc, cit; vingtième: Ait Algazel.

(2) Averroès, Loc, cit; vingt - deuxième: Ait Algazel.

فلقد وضع الفارابي وابن سينا ثنائية أولى في طبيعة المعلول الأول ذاتها، في العقل المخلوق الأول. ومن هذه الثنائية اشتقت جميع أنواع التعدد الأخرى. وهذه الطبيعة ثنائية عندهما لأنها ممكنة وواجبة، وهي ممكنة بذاتها وواجبة بالعلة الأولى التي أحدثتها. ولما كان هذا العقل يعلم ذاته فإنه يدرك طبيعته من هذين الوجهين فيعلم أنه ممكن بذاته وواجب بغيره، فينتج عن هذا العلم المزدوج خلقان، خلق فلك السماء وخلق العقل [الثاني].

لكن هذا الازدواج الذي أدخله الفارابي وابن سينا على المعلول الأول، سيخضعه الغزالي لصارم نقده. وإليك الخليتين اللتين يلزم الغزالي بهما الفلاسفة[١] : فعندما تقولون: إن المخلوق الأول يعلم ذاته ويعلم مبدأه كذلك، هل تعنون أنه يعلم مبدأه من حيث إنّه يعلم ماهيته وأن علمه لمبدئه ليس بالنسبة إليه إلّا علمه لذاته؟ فإذا كان علمه لمبدئه وعلمه لذاته ليسا بالنسبة إلى المعلول الأول إلّا شيئاً واحداً بعينه، فأين تجدون في هذا العلم التعدد والثنائية التي يستلزمها مذهبكم؟ أما إذا كان المعلول الأول يعلم شيئاً آخر غير ذاته في الآن نفسه الذي يعلم فيه ذاته عند علمه لمبدئه، فإن الثنائية توجد عندئذ بحق في علمه. ويلزمكم عندئذ أن تدخلوا هذه الثنائية نفسها في العلة الأولى كذلك. وفعلاً فلقد سلمتم أن العلة الأولى تعلم الموجودات التي تخلقها عندما تعلم ذاتها، ويلزمكم من ثمّ، التسليم بأنها تعلم غير ذاتها مثلما أن المعلوم الأول يعلم شيئاً آخر غير ذاته عندما يعلم مبدأه. وإذن إمّا التسليم بعدم وجود الثنائية في علم المعلول الأول أو التسليم بعدم وجود الوحدة في علم العلة الأولى.

إن كون انعدام الوحدة يكمن في علم المبدأ الأول ذاته كما وضعه الأفلاطونيون المحدثون العرب، ذلك ما يَجِدُّ الغزالي في إبرازه للعيان، فهو يخصص لهذه المسألة فقرات مطولة من المقالتين الثالثة والسادسة من التهافت، وحتى لو لم ننسب إلى المبدأ الأول إلّا معرفة ذاته، فإننا نكون قد أدخلنا عليه

(1) Averroès, Loc, cit; vint - quatrième: Ait Algazel.

التعدد، إذ إن هذا العلم أمر زائد على مجرد الوجود[1] . وبذلك يكون الغزالي قد تمكن بنقاشه الحاد من تحليل [مكونات] هذا الإله الذي أثبت له ابن سينا الوحدة، ولكنه تصوره تصوراً يجمع في موجود واحد المكونات التي كان برقلس ينسبها إلى أقانيم ثالوثه الثلاثة، أعني الواحد والوجود والعقل، بحيث إن استدلال الغزالي قد يؤدي إلى الاستعاضة عن إله ابن سينا الواحد على الأقل بثنائية هي ثنائية الجوهر الواحد والعقل وقد يؤدي من ثمَّ، إلى بعث علم أفلوطين للربوبية.

لقد توصل الغزالي، بنقده للنظرية التي أراد الأفلاطونيون المحدثون العرب أن يوفقوا بفضلها بين تعدد المخلوقات ووحدانية الخالق، إلى الإطاحة بإحدى الأفكار الأساسية في هذه الفلسفة كلها، أعني تلك الفكرة ذاتها التي تصورت بها هذه الفلسفة الذات الإلهية. وسيكون الغزالي بنقده لنظرية قدم العالم مدفوعاً إلى تغيير مفهوم آخر من المفهومات التي ترتكز عليها هذه النظرية، أعني مفهوم الإمكان.

ولنبعد بعض الاعتراضات التي تبدو لنا ذات قيمة ثانوية في حجاج متكلمنا ضد قدم العالم مثل اعتراضه على استحالة وجود العدد اللامتناهي، ولنتعرض مباشرة إلى المعاندات التي تبرز فيها أفكار جديدة حقاً وجديرة بالاهتمام حقاً.

فأول دليل على قدم العالم يهاجمه الغزالي خاص بالمذهب الأفلاطوني المحدث، ولكنه يعم جميع الأفلاطونيين المحدثين: ويستمد هذا الدليل من المبدأ القائل بأن المعلول الذي توجده علة تامة وثابتة لا تتغير من بعد، يكون أزلياً بالضرورة. وكنا قد استمعنا بعد إلى برقلس، وهو يحرر الدليل. كما أن ابن

(1) Averrois Cordubensis Destruetio Destruetionum Algazelis, Pars prima, Disputatio VI, neuvième: Ait Algazeli.

سينا والغزالي نفسه في المقاصد لم يهملا استعمال هذا الدليل. ويذكر الغزالي، بعبارات وجيزة في التهافت[١] بالبرهان الذي يفضي إلى هذا القول الجازم: لا يمكن أن يصدر عن موجود أزلي بإطلاق شيء محدث.

وقد اختصر الغزالي عرض الحجة وكذلك دحضها: إذ يجيب المتكلم الفلاسفة قائلاً: «لم تنكرون على من يقول: إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وأن يستمر القدم إلى الغاية التي استمر فيها وأن يبدأ الوجود من حيث ابتدأ وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك. فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له؟»[٢] .

وإذا كان الغزالي لم يضف أدلة أخرى قادرة على جعل هذا الرأي مقبولاً، فلعله لم يفعل لأنه قد وجد المهمة مكتملة، جيد الاكتمال. وفعلاً فإن يوحنا النحوي قد انضوى لدحض برقلس سابقاً: فهو يقول: «إن الإله خالق الأشياء كلها وصانعها تام أزلياً، وله في ذاته بصورة قائمة وواحدة علل مصنوعاته. وهو يخلق كل شيء بإرادته وحدها ويفعله ولا يحتاج إلى أي آلة ليخلق جوهر الأشياء، ومن ثم فإن الله سواء خلق أو لم يخلق فإن ذلك لا يفضي إلى أي اختلاف في ذاته. وفعلاً فإن الإله كان دائماً وبالصورة نفسها عاقلاً لجميع معقولات الأشياء وعللها، ويكون الله خالقاً بفضل تعقله لهذه المعقولات والعلل، وإذن فهو لا يطرأ عليه أي تغير إذ يخلق أو لا يخلق. وفي الجملة لا يحق لنا أن نقول بأن الاستعداد إلى الفعل هو عند الإله غير الفعل، بل هما عنده شيء واحد. لكنهما [اثنان] في الموجود. ولا يبرز الاختلاف بينهما إلّا في الموجود الصادر عنه»[٣] .

---

(1) Averrois Cordubensis Destructio Destructionum Algazelis; Pars prima, Disputatio I, premier: Ait Algazel.

(2) Averroès, loc, cit., second: Ait Algazel.

(3) Jonnis Grammatici Philoponi Op. laud; Quarti argumenti Prȯcli solutio, IX; éd. grecque de 1899, pp. 76 - 77.

ثم إن الزعم بأن الإله لا يستطيع أن يريد شيئاً غير أزلي دون أن يفقد عدم قابليته للتغير، يفضي بالضرورة إلى جعل الإله في تغير دائم: «والأشياء الشخصية مثل سقراط أو أفلاطون هل يريد الإله أن تكون أزلية أم لا؟ لا ريب في أنه يريد أن يكون لكل واحد منها مدة معلومة وألا تكون أزلية. وفعلاً فمن البين بنفسه أن الإله لا يريد أن تكون الأشياء الشخصية أزلية، إذ لو أرادها كذلك لكانت فعلاً أزلية، ومن ثم فإن الإله يريد لكل شيء شخصي أن يكون لمدة محدودة ثم ألّا يكون لمدة محدودة أخرى. وإذن فإذا كانت إرادة أن يكون الشيء لمدة معينة وألا يكون خارج تلك المدة، إذا كانت هذه الإرادة انفعالاً وتغيراً، فإن الإله يصبح في تغير دائم»[١] .

لقد كان بعض الأفلاطونيين المحدثين، سعياً منهم لتجنب هذا الاعتراض، يحيلون عن الإله معرفة الأشياء الزمانية المتغيرة، ولا يسلمون للإله إلّا بمعرفة الأشياء الأزلية غير القابلة للتغير. وهم يرون أن الإله لا يعلم سقراط ولا أفلاطون، بل هو لا يعلم إلّا النوع الإنساني الأزلي والخالي من كل تغير.

وكان يمكن لاستدلال يوحنا النحوي أن يستأنف استعماله على العكس ضد ابن سينا استعمالاً ذا إقناع قوي. ذلك أن ابن سينا يسلم بأن الإله له علم الأشياء الجزئية الخاضعة للتغير وللمدة المحدودة زمنياً، ويزعم مع ذلك أن الإله يعلمها بعلم منزه عن التغير والزمان، بعلم قابل للملاءمة مع أزليته التي لا تتغير. فهو يقول: «ولأنه مبدأ كل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها والموجودات الكائنة والفاسدة بأنواعها أولاً وبتوسط ذلك بأشخاصها ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلاً زمانياً مشخصاً بل على نحو آخر نبينه»[٢] .

(1) Jean Philopon, loc, cit. X; éd lat. de 1557, pp. 14 - 35; éd, grecque de 1899, p. 79.

(2) Avicennae Metaphysica, Lib. II, tract. VIII, cap. VI.

والمعلوم من جهة أخرى أن الغزالي قد عرض في المقاصد، بوضوحه المعهود، آراء ابن سينا هذه مهتماً ببيان أن السبب الأول لا يمكن أن يعلم الجزئيات بعلم له ماض وحاضر ومستقبل. و «أن السبب الأول يعلم الجزئيات علماً كلياً وبصورة أزلية ولا متناهية؛ إذ لا يطرأ عليه أي تغير»[١] .

إن ما يقوله ابن سينا وتلاميذه حول العلم الإلهي ما المانع من أن يقولوه عن فعل الخلق عنده؟ فهم يسلمون بأن الله يعلم بعلم أزلي لا يتغير الجزئيات التي لا يدوم وجودها المتغير دائماً إلّا زمناً محدوداً. فلماذا إذن لا يسلمون أن يحدث عن فعل الخلق القديم والمنزه عن التغير عالم ليس بالقديم؟ أليس التناقض بين هذين الموقفين بادياً للعيان خاصة وأن الأفلاطونيين المحدثين يوحدون بين علم الإله والعملية التي يمنح بها الإله الوجود لموضوع علمه.

ومن بين الأدلة على قدم العالم توجد أدلة تفترض هي أيضاً موقفين فكريين متناقضين أمام مسألتين متماثلتين. والغزالي سينبه إلى هذا التناقض بدقة ونباهة، وحجته هذه المرة المشائية والأفلاطونية المحدثة على حد السواء.

فلقد اعتاد الفلاسفة أن يردوا على القول بأن العالم قد بدأ [بعد أن لم يكن] بمجموعة من الأدلة تجري كلها على وتيرة واحدة: فهي كلها تفترض التكافؤ بين القول بأن للعالم بداية وهذا القول الثاني بأن لحظة خلق العالم الأولى يتقدم عليها بعض الزمان. وتستنتج هذه الأدلة من القول الثاني بصورة مختلفة نتائج غير مقبولة: فيظن الفلاسفة بذلك أنهم قد بينوا الخلف الذي ينطوي عليه القول بأن للعالم بداية. وقد حرر ابن سينا بعد الأفلاطونيين المحدثين اليونان وخاصة بعد برقلس «الخليفة» أدلة من هذا الجنس بشيء من الإطناب[٢] . فيرد الغزالي على أدلته هذه بالرفض المطلق[٣] مردداً الأفكار التي وضعها من قبله

(1) Philosophia Algazelis, Lib. tract. III.

(2) Avicennae Metaphysica, Lib. II, tract. IX, cap. I.

(3) Voir: Seconde partie, Ch. I, & XI; t. II, pp. 465 - 469.

القديس أغسطينوس[١] ، فليس الزمان شيئاً ذا وجود مفارق للعالم، بل لا يوجد إلّا جوهران اثنان الإله والعالم. وعندما يوجد العالم يوجد الزمان كذلك، ولكن قبل وجود العالم لا وجود للزمان، وقدرتنا على تخيل مدد متقدمة على لحظة خلق العالم لا تدل إطلاقاً على إمكان هذه المدد.

والغزالي، لإبراز هذه القضية الأخيرة، استعان بنظرية قال بها أرسطو[٢] وتبناها بعض الأفلاطونيين المحدثين وابن سينا منهم على وجه الخصوص، فالعالم ذو عظم محدود وهو مظروف في سطح كروي له شعاع محدود، فلا يمكن لهذا السطح أن يكون أكبر مما هو ولا أصغر، ووراء هذا السطح لا يمكن أن يوجد أي جسم آخر ولا وجود للخلاء كذلك. إذ إن الخلاء مكان خال من الجسم ويمكن أن يشغله جسم وإذن فلا وجود للمكان ولا لأي شيء آخر خارج هذا السطح.

ولم يكن أرسطو بقوله هذا مانعاً للمهندسين إطلاقاً من تصور مستقيمات تكون أطول من قطر العالم وكرى يكون حجمها أكبر من الفلك الأعلى، بل كان لا يرى أن هذه التصورات مثبتة لإمكان وجود الكائنات التي تمثلها لفكر المهندسين أو أنها ذات قيمة ضدّ نظريته [حول محدودية العالم].

فلماذا لا نعيد ما قاله أرسطو حول الحدود التي توقف عظم العالم فنسحبه على بداية مدة العالم؟ [لذلك] يتوجه الغزالي إلى الفلاسفة قائلاً: فكما يمكنكم تخيل أن الإله قد خلق عالماً قبل هذا العالم وعالماً آخر قبله وهكذا إلى ما لا نهاية، [فكذلك يمكن أن نقول]: «هل كان في قدرة الله أن يخلق الفلك الأعلى في سمك أكبر مما خلقه بذراع؟ فإن قالوا لا فهو تعجيز، وإن قالوا نعم فبذراعين وثلاثة أذرع، وكذلك يلتقي إلى غير نهاية. فنقول: في هذا إثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية إذ الأكبر بذراعين أو ثلاثة ما يشغل مكاناً أكبر من

(1) Averroès, loc. cit., dix - septième: Ait Algazel.
(2) Voir: Première partie, Ch. IV, & XI; t. I, p. 202.

مكان يشغله الأكبر بذراع، فوراء العالم خلاء أو ملاء فما الجواب عنه... وجوابنا في تخييل الوهم تقدير الإمكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابكم في تخييل الوهم تقدير الإمكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق[1] بل كما يقال: الممكن جسم متناهي السطح ولا تتعين مقاديره في الكبر والصغر فكذلك الممكن الحدوث ومبادئ الوجود لا تتعين في التقدم والتأخر وأصل كونه حادثاً متعين فإنه الممكن لا غير»[2].

ويبدو رد الغزالي المطابق لرد القديس أغسطينوس رداً مفحماً بالنسبة إلى أي مشائي أو أي إنسان يسلم بتعاليم أرسطو حول عظم العالم المحدود. ذلك أن ما يحافظ على نظرية قدم العالم عند أرسطو هو إحدى تناقضات مذهبه: إذ إن جل الحجج المستعملة ضد لا تناهي عظم العالم يمكن استعمالها دون تغيير يذكر لإثبات أن مدة العالم ليست لا متناهية.

ويوجد شيء من الغرابة الحميمة بين مسألتي امتداد العالم ومدته. ويبدو أن كل نظام فلسفي متناسق عليه أن يعطي لهاتين المسألتين حلولاً متجانسة: فإذا سلم بأن العالم قديم فعليه أن يسلم كذلك بأنه ممتد إلى ما لا نهاية، أو عليه أن ينسب إلى مجموعة من المخلوقات ذات المدد المحدودة، عظماً محدوداً أيضاً. وهذا التوافق الذي يوجبه الفكر على نفسه بين مسألتي امتداد العالم ومدته يهمله علم الطبيعة الأرسطي إهمالاً كلياً وكذلك جل علوم الطبيعة المرتبطة به، ولا ريب أن ذلك يمثل إحدى نقاط الضعف التي تشكوها هذه الفلسفات. وقد استطاع الغزالي أن ينفذ بنقده إلى نقطة الضعف هذه متبعاً في ذلك سنة القديس أغسطينوس دون علم منه بها ولا شك، فاكتشفها وسدد إليها ضرباته.

وينتقل الغزالي بعد ذلك إلى دليل جديد على قدم العالم [وهو الدليل القائل بأن] «كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه، إذ لا يستغني الحادث عن المادة، فلا تكون المادة حادثة»[3]. لقد تولدت هذه الحجة في علم الطبيعة الأرسطي الذي

---

(1) Averroès, Ioc, vingt deuxième: Ait Algazel.

(2) Averroès, Ioc, vingt huitième: Ait Algazel.

(3) Averroès, Ioc, vingt neuvième: Ait Algazel.

يضع أن كل ما شرع في الوجود الفعلي قد كان موجوداً من قبل بالقوة. وإذا كان الوجود بالفعل يمكن أن يكون له بداية فالوجود بالقوة لا بداية له. وهذا الوجود بالقوة هو المادة، بحيث إن المادة موجودة بذاتها وجوداً قديماً.

وقد حافظت فلسفة ابن سينا على هذه الحجة، مع إدخال بعض التغير عليها. فهذه الفلسفة تقول بأن الشيء يكون ممكناً قبل أن يوجد وجوده الحقيقي بحكم علته. والإمكان محمول يضعه حكم العقل، وهذا المحمول لا يمكن حمله إلّا على محل أي على موضوع سابق الوجود. وهذا الموضوع المتقدم على الشيء الممكن والذي يميز فيه العقل إمكان هذا الشيء هو مادة ذلك الشيء. وإذن فكل شيء محدث تتقدم عليه مادة. وإذن فالمادة الأولى ليس لها بداية.

وقد كان أرسطو يعتبر القوة موجوداً حقيقياً، برغم كونه دون الوجود بالفعل. لكن ابن سينا لا يعتبر الإمكان إلا حكماً للعقل هو حكم لابد أن يتعلق بشيء موجود بحق، وهذا التطوير الذي طرأ على فكرة الإمكان [خلال الانتقال] من ميتافيزيقا أرسطو إلى ميتافيزيقا ابن سينا سيوصله الغزالي إلى غايته. ومن ثم فهو سيخلص المادة الأولى من قدمها الضروري: «الإمكان الذي ذكرتموه يرجع إلى قضاء العقل. فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكناً، وإن امتنع سميناه مستحيلاً، وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجباً. فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له»[1].

وهكذا إذن فإن حكم الإمكان لن يبق من شروطه الوجود الحقيقي لأي مادة، بل إن المقدمة القائلة بأن الشيء قبل وجوده كان ممكناً لا تستوجب هذه النتيجة القائلة بأن هذا الشيء كان مسبوقاً بمادة ضرورية قبل إحداثه. وبذلك أصبح آخر الأدلة على قدم العالم ملقى بين ركام ميتافيزيقا ابن سينا.

* * *

(1) Averroès, Ioc, trentième: Ait Algazel.

٢

ابن رشد وردة الفعل المشائية: تهافت تهافت الغزالي

أين سدد الغزالي ضرباته لكي يعجل الإطاحة بالميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة؟ فلقد اضطرت هذه الفلسفة، وهي ثمرة إرادة التوفيق بين الفلسفة المشائية والأصول المشتركة بين اليهودية والمسيحية والإسلام، إلى إدخال المرونة والميوعة على بعض المبادئ ذات الصلابة والضيق الشديدين في فلسفة أرسطو. فلقد أصبح الوجود بالقوة الإمكان الذي ينسب إلى شيء موجود بلا ريب، ولكنه لم يبق هو بذاته ضرباً من الوجود. فالمادة الأولى الضرورية أزلياً أصبحت مادة أولى، قديمة دون شك لكنها تستمد وجودها من علة أخرى. كما أن العقول المفارقة المسيرة للأفلاك السماوية قد فقدت، هي بدورها، ضرورتها برغم كونها قديمة، وأصبحت هي أيضاً تستمد وجودها من المبدأ الأول. فلم يبق هذا المبدأ الأول محركاً أولاً فقط لموجودات لها الوجود بذاتها، بل أصبح خالقاً لموجودات هي بذاتها ممكنة فحسب. وإذن فهو لا يستطيع أن يبقى ذلك العقل الذي يعلم نفسه ولا يعلم شيئاً غيرها والذي يجهل الموجودات الأخرى كلها، بل إن المبدأ الأول يعلم، بعلمه لذاته، جميع الأشياء التي تستمد منه وجودها، وهو يوجدها بعلمه إياها.

لكن إدخال المرونة هذه على المبادئ المشائية الأساسية وتمطيطها لم يكونا ليقعا دون أن تصبح هذه المبادئ أقل صلابة ومتانة مما كانت. فحيثما اضطرت القلعة إلى الانفتاح ليحيط سورها الأوسع بمقاطعات جديدة، يمكن التفطن إلى بعض الشقوق ذات الترميم الرديء واكتشاف بعض الزوايا ذات الدفاع الواهن. ولقد استطاع الغزالي بفطنة نافذة إدراك هذه النقاط التي كان

الجدار فيها أقل متانة وكان الهجوم عليه يسيراً. هناك أحدث الثغرة. وإذا كان الغزالي قد تمكن بيسر من الظهور على الأفلاطونية المحدثة فالعلة في ذلك هي أن الأفلاطونية المحدثة قد حاولت تحقيق عمل لا يتضمنه هيكل الفلسفة المشائية من خلال إرادة الجمع بين تعاليم المشائية والعقائد المشتركة للأديان السماوية في مذهب موحد.

إن فلسفة أرسطو، وهي المَعْلَم الذي تتداخل أجزاؤه وتتعاضد، ذات صلابة عجيبة إذا اعتبرت بكاملها، ولكن لا يمكن أن تطيح بأحد أجزاء جدارها دون أن تخلخل البناء كله وأن توقعه أرضاً. وقد أراد الأفلاطونيون المحدثون اليونان والعرب فتح بعض النوافذ في المنظومة الأرسطية فكان أن هيؤوا إلى تهديمها، وذلك ما كان على الغزالي أن يتمه إلى غايته.

ومن ثم باتت خطة الصمود أمام محاولة التخريب التي أقدم عليها أبو حامد مفروضة على الفلاسفة: كان لابد عليهم من سد هذه الفتحات التي سعى الأفلاطونيون المحدثون بفضلها إلى الاتصال بعلم الكلام الربوبي، وذلك ببناء حصن أكثر سمكاً من جدرانها القديمة. كان لابد من إعادة الوحدة المتينة للمشائية من جديد ولو بالمبالغة فيها عند اللزوم. كان لابد أن يجعل هذا المذهب أكثر ضبطاً وأقل قبولاً للحلول الوسطى وإن أمكن أكثر وثنية مما كان. وذلك ما قام به ابن رشد[١] .

ولن نزعم أبداً اكتشاف رأي ابن رشد الحقيقي حول علاقات الفلسفة والدين ووصفه فيما يتلو من بحثنا، بل إن ما نسعى إلى وصفه هو فقط الفكر الرشدي كما بدا لمعلمي المدرسة المسيحية عندما اطلعوا على شروح ابن رشد. وفعلاً فإن هذا الفكر الأخير، لا الفكر الرشدي الأول، هو الذي أثر في نمو العلم والفلسفة داخل الملة المسيحية الغربية.

(1) Sur la vie et l'oeuvre d'Averroès, voir: S. Munk, Mélanges de Philosophie juive et arabe, pp. 418 - 458.

إن دراسة المشاعر الحقيقية التي يكنها ابن رشد إلى الأديان عامة، وإلى الدين الإسلامي خاصة كانت موضوع دراسات هامة وخاصة [تلك التي] قام بها السيد ليون جوتيي[١] .

ويجب ألّا نقتصر في هذه الدراسة على كتاب (تهافت التهافت) إذا أردناها أن تكون دراسة كاملة، بل لابد أن تمتد إلى مؤلفين آخرين لابن رشد. وعنوان الأول يمكن أن يترجم كما يلي: (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)[٢] ، أما الثاني فعنوانه: (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيغة والبدع المضلة)[٣] . ولكن الملة المسيحية لا يبدو أنها قد اطلعت أدنى اطلاع على هذين المصنفين في العصر الوسيط. ونجد في الحقيقة أن اليهودي (كالو كانيموس) قد أورد في كتابه (كتاب خلق العالم والدليل العقلي الطبيعي) الذي فرغ منه بتاريخ ٢٢ نيسان (أبريل) ١٣٢٣ مرات عديدة بعض العبارات من هذين المصنفين اللذين أطلق عليهما كتاب الفصل بين الشريعة والحكمة وما بينهما من اتصال وكتاب مناهج الأدلة في آراء الشريعة. ولكننا لا يجب أن نستنتج من ذلك أن هذين المصنفين قد ترجما منذ ذلك التاريخ إلى اللاتينية. فلقد كتب كالوكانيموس في تصدير كتابه حول رسالة ابن رشد في اتصال العقل المجرد بالإنسان الذي نقله من العبرية إلى اللاتينية ما يلي: «وهو لم يتوقف، حتى بعد أن تقدمت به السن، عن تأليف عديد المصنفات والرسائل التي أصلح فيها آراءه السابقة فعالج الكثير من المسائل التي وضعها في شروحه المشار إليها. وهو قد أصبح في هذه المصنفات الأخيرة أكثر وضوحاً مما كان في شروحه. ونحن نجد هذه المصنفات التي أصلحها، في الترجمات العبرية، أما الترجمات اللاتينية فقد أفسدت فكر ابن رشد إفسادها لفكر أرسطو».

(1) Léon Gauthier, La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les raports de la Religion et la Philosophie, thèse a'Etat, Paris, 1909.
(2) L. Gauthier, Op. laud., p. 31.
(3) L. Gauthier, Op. laud., p. 32.

ولاريب أن الاستشهادات التي يوردها كالوكالونيموس من هذين المصنفين استمدت من هاتين الترجمتين العبريتين.

وقد يعترض علينا بعض الدارسين بأننا قد حللنا (تهافت الفلاسفة) الذي صنفه الغزالي وأننا سنقول بعض الكلمات حول (تهافت التهافت) الذي صنفه ابن رشد، ولعل هذين المصنفين مع ذلك لم يقعا بين أيدي المعلمين المسيحيين في العصر الوسيط.

ولكن إذا كان المدرسيون اللاتين في القرن الثالث عشر لم يطلعوا مباشرة على الآراء التي قال بها الغزالي في (تهافت الفلاسفة) فإنهم قد قرؤوا كتاب (دليل الحائرين) لموسى بن ميمون وتأملوا فيه، وهو كتاب كرر فيه صاحبه هذه الآراء وعرضها عرضاً نسقياً كما سنرى.

أما الآراء الواردة في كتاب (تهافت التهافت) فإن ابن رشد قد حرر جلها ضمن شروحه على مصنفات أرسطو بحيث إنه لا يوجد أي عالم مسيحي جهلها بداية من سنة ١٢٣٠. وإذن فإن دراسة (تهافت الفلاسفة) و (تهافت التهافت) لها محلها المهم في العمل الذي شرعنا فيه هنا.

إن أول إحساس يشعر به المرء عندما يطلع على الكتاب الذي يصارع فيه ابن رشد [خصمه] مصارعة التفاف السَّاق بالسَّاق هو الاستهجان الذي يحرك مُصنِّف تهافت التهافت ضد مؤلف تهافت الفلاسفة. ومثلما لاحظ رنان «فإن الغزالي قد حمل عليه ابن رشد حملة حادة»[١].

[فهذا] ابن رشد يقول (في تهافت التهافت): «وأما قوله إن قصده ها هنا ليس هو معرفة الحق وإنما قصده إبطال أقاويلهم وإظهار دعاويهم الباطلة فقصد لا يليق به بل بالذين في غاية الشر. وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعت فيها إنما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعليمهم»[٢].

(1) Renan, Averroès et l'Averroïsme, p. 130.

(2) Averrois Cordubensis Destructio destructionum Algazelis, Pars prima Disputatio VI, réponse d'Averroès au treizième et au quatorzième: Ait Algazel.

[ثم يضيف] «ولذلك كان أحق الأسماء بهذا الكتاب كتاب التهافت المطلق أو تهافت أبي حامد لا تهافت الفلاسفة، وكان أحق الأسماء بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق والمتهافت من الأقاويل»[١] .

[وكذلك]: «فأبو حامد لما ظفر هاهنا بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة لم يجد مجيباً يجاوبه بجواب صحيح سر بذلك وكثر المحالات اللازمة لهم وكل مجر بالخلاء يسر»[٢] .

[وأيضاً]: «فتعرض أبي حامد إلى مثل هذه الأشياء هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله، فإنه لا يخلو من أحد أمرين: إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها هنا على غير حقائقها وذلك من فعل الشرار، وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض إلى القول فيما لم يحط به علماً، وذلك من فعل الجهال. والرجل يجل عندنا هذين الوصفين. [ولكن لابد للجواد من كبوة] فكبوة أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب»[٣] .

وهكذا يبدو تهافت التهافت في المقام الأول ردّاً عنيفاً من فيلسوف أخرجته هجومات الغزالي على الفلسفة عن طوره، لكن القارئ من جهة ثانية لن يتأخر *في التفطن إلى أن هذا الرد يمثل سوء تفاهم دائم. فابن رشد، التشبع بمؤلفات* أرسطو، لا يفهم إلّا اللغة المشائية بحيث إنه يعطي لكل لفظة المعنى المحدد تحديداً دقيقاً والمختلف اختلافاً كبيراً عن المعنى العامي أعني المعنى الذي حدده الحكيم [أرسطو]. أما الغزالي فإنه يتكلم لغة أخرى، اللغة الأفلاطونية المحدثة. وبفضل ابن سينا وكذلك بفضل الغزالي نفسه لم تكن هذه اللغة إطلاقاً دون لغة أرسطو دقة وتحديداً. إذ إنها هي بدورها تنسب إلى كل لفظة مدلولاً جيد التحديد، لكن هذا المدلول هو في الأغلب مدلول شديد التميز عما يمكن أن

(1) Averrois Op. laud, Pars prima, Disputatio II, in fine.
(2) Averrois Op. laud, Pars prima, Disputatio III, réponse au trente-neuvième: Ait Algazel.
(3) Averrois Op. laud, Pars prima, Disputatio I, réponse au trente-deuxième: Ait Algazel.

يفيده بالكلمة نفسها. وابن رشد لا يثوب من الدهشة لما يسمع هذه اللغة الأفلاطونية المحدثة وهو لا يدرك منها المعنى الفلسفي الذي يكون في الأغلب معنى عميقاً، المعنى الفلسفي الذي تتضمنه القضايا التي يستمع إلى التفوه بها، بل هي توحي إليه بالإحساس نفسه الذي توحي إليه به الأقوال العامية حيث يكون للكلمات المدلول المبهم وذو التحديد السَّيئ الذي تعرف به لغة العوام، بحيث إن مناقشات الغزالي لم تعد عنده استدلالات فلسفية، بل هي عنده استدلالات خطابية، إنها مواضع جدلية مشتركة.

ويبدأ [ابن رشد] جوابه الأول على اعتراض الغزالي الأول بهذه العبارة: «هذا القول في أعلى مراتب الجدل وليس هو واصلاً موصل البراهين لأن مقدماته هي عامة والعامة قريبة من المشترك. ومقدمات البراهين هي الأمور الجوهرية المتناسبة»(١).

ويمكن أن نجد هذا اللوم نفسه في كل صفحة تقريباً من صفحات تهافت التهافت: قول فضفاض، نتيجة خطابية أو جدلية خالصة، تلك هي النعوت التي يلصقها ابن رشد بكل أدلة الغزالي تقريباً. وتبدو الفلسفة الأفلاطونية المحدثة بكاملها لفكره المشائي الضيق والذي لا يتزحزح، سلسلة من الأفكار السطحية ونسيجاً من الأخطاء: «[ولذلك من رام من هذه الجهة إثبات الفاعل] فهو قول مقنع جدلي لا برهاني وإن كان يظن بأبي نصر وابن سينا أنهما سلكا في إثبات أن كل فعل له فاعل هذا المسلك وهو مسلك لم يسلكه المتقدمون وإنما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا»(٢).

(1) Averrois Op. laud, Pars prima, Disputatio I, réponse au premier: Ait Algazel.

(2) Averrois Op. laud, Pars prima, Disputatio I, réponse au quator-zième: Ait Algazel.

[ويضيف]: «والعجب كل العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا لأنهما أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة»[١].

ولنورد مثالاً على سوء التفاهم الدائم هذا الذي يمثل أرضية للنقاش الدائر بين ابن رشد والغزالي بكامله.

فقبل قليل أورد الغزالي قول الفلاسفة[٢]، أعني الفلاسفة المتشبثين بأفلاطونية ابن سينا المحدثة، في مسألة علة العالم، فاستعمل كلمة علة في المعنى الدقيق جداً الذي يعطيه إياها برقلس وابن سينا. وهو يفيد بهذه الكلمة الموجود الذي يستمد منه المعلول وجوده عينه. لكن مثل هذه العلة لا وجود لها في الميتافيزيقا الأرسطية، بل ليس لكلمة علة ولا يمكن أن يكون لها هذا المعنى. وفعلاً فحسب هذه الميتافيزيقا يمكن لشيء ما أن يمر من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل وذلك بفضل سبب فاعل، أما الانتقال من اللاوجود المطلق إلى الوجود ومن ثم فعل العلة الخالقة فهما أمران لا يعقلان.

لذلك نرى ابن رشد الذي لا يفهم إلّا اللغة المشائية في وضع يتعذر عليه معه فهم القول الذي ينسبه الغزالي إلى الفلاسفة فتجده متحرجاً من بداية السطور الأولى لجوابه: «هذا الكلام مقنع غير صحيح، فإن اسم العلة يقال باشتراك الاسم على العلل الأربعة أعني الفاعل والصورة والهيولى والغاية. ولذلك لو كان هذا جواب الفلاسفة لكان جواباً مختلاً فإنهم كانوا يسألون عن أي علة أرادوا بقولهم: إن العالم له علة أولى».

وإذن ففي كل الحالات سيرفض ابن رشد أن تدور المعركة في الساحة التي أعلنها فيها الغزالي على الفلسفة. فلم يتردد في ترك ميتافيزيقا ابن سينا تتهافت،

(1) Averrois Op. laud, Pars prima, Disputatio III, réponse au trente-sixième: Ait Algazel.

(2) Averrois Op. laud, Pars prima, Disput. IV, réponse au second: Ait Algazel.

إذ هو لا يرى فيها إلّا استدلالات مبهمة لا يمكنها أن تصمد أمام المعاندة. أما ما سيدافع عنه باستماتة وغيرة فهو الفلسفة القديمة لأرسطو وشراحه المشائين، وهو سيبين أن اعتراضات الغزالي تهوي منهوكة القوى أمام هذه الفلسفة: «وأما الأقاويل البرهانية ففي كتب القدماء التي كتبوا في هذه الحكمة وبخاصة في كتب الحكيم الأول، لا ما أثبته في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسبُ إلى الإسلام إن أُلْفِي له شيئاً من ذلك ابن سينا وغيره من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنية لأنها من مقدمات عامة لا خاصة أي خارجة عن طبيعة المفحوص عنه»[١].

ولن ينفك ابن رشد عن الملاحظة بإلحاح المنتصر أن الآراء التي يعيبُها الغزالي على الفلاسفة هي آراء ابن سينا وأن الفلاسفة بحق، أعني المشائين لا يتجه إليهم إطلاقاً ما يعيبه الغزالي: فلقد كتب ابن رشد [فقال]: «فانفرد ابن سينا بالقول الذي حكاه [الغزالي] هاهنا عن الفلاسفة وتجرد هو [الغزالي] للرد عليهم ليوهم أنه ردّ على جميعهم. وهذا كما قال تعمق ممن قاله في الهوس. ليس يلفى هذا القول لأحد من القدماء»[٢].

[ثم يضيف متوجهاً إلى الغزالي]: «إذ لم يبلغ الرجل [الغزالي] المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة. وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد. وسبب ذلك أنه لم ينظر الرجل [الغزالي] إلّا في كتب ابن سينا فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة»[٣].

وكذلك: «فليس هو مذهب الفلاسفة في الجرم السماوي [إلّا أن يكون هناك هيولى باشتراك الاسم]... وإنما هو شيء انفرد به ابن سينا»[٤].

(1) Averrois Op. laud, Pars prima, Disputatio VI, réponse au troisième: Ait Algazel.

(2) Averrois Op. laud, Pars prima, Disputatio. III, réponse au 29e: Ait Algazel.

(3) Averrois Op. laud, Pars prima, Disputatio. III, réponse au 40e: Ait Algazel.

(4) Averrois Op. laud, Pars prima, Disputatio. IV, réponse au 2e: Ait Algazel.

وكذلك: «وأما ما يحكيه عن ابن سينا أنه يجوّز نفوساً لا نهاية لها وأن ذلك إنما يمتنع فيما له وضع فكلام غير صحيح ولا يقول به أحد من الفلاسفة فلا يلزم الفلاسفة بشيء مما ألزمهم من قبل هذا الوضع»[١] .

وكذلك: «وأما حكايته عن الفلاسفة أن اسم الموجود... [ما مدلوله؟]... فهو قول باطل وقد بيناه في غير ما موضع وما قاله أحد منهم إلّا ابن سينا فقط»[٢] .

وكذلك: ولم يقله أحد إلّا ابن سينا»[٣] .

وكذلك: «قد قلنا: إن هذا الرأي ما نعلم أحداً قال به. إلّا ابن سينا»[٤] .

وكذلك: «وأما ما يقوله في هذا الفصل في سبب الرؤيا والوحي فهو شيء انفرد به ابن سينا وآراء القدماء في ذلك غير هذا الرأي»[٥] .

وكذلك: «وأما ما حكاه في أسباب ذلك عن الفلاسفة فهو قول لا أعلم أحداً قال به إلّا ابن سينا»[٦] .

وتبين هذه الاستشهادات التي أوردناها والتي يمكن أن نضاعفها العناية التي يصد بها ابن رشد الهجومات التي يوجهها الغزالي إلى الفلسفة ليركزها على ابن سينا. وفعلاً فقد كان شارح قرطبة (= ابن رشد) يولي كبير الاهتمام

(1) Averrois Op. laud, Pars prima, Disputatio. IV, réponse au 4e: Ait Algazel.
(2) Averrois Op. laud, Pars prima, Disputatio. VII, réponse au premir: Ait Algazel.
(3) Averrois Op. laud, Pars prima, Disputatio. XV, réponse au premir: Ait Algazel.
(4) Averrois Op. laud, Pars prima, Disputatio. XVI, réponse au 2e: Ait Algazel.
(5) Averrois Op. laud, Pars prima, Disputatio. XVI, réponse au 2e: Ait Algazel.
(6) Averrois Op. laud, Pars prima, Disputatio. XVI, réponse au 2e: Ait Algazel.

لإثبات أن الفلاسفة الذين يعتبرهم جديرين بهذا الاسم أعني المشائين هم وحدهم الذين لا يناله هذا اللوم، لكنه لم يكن ليغيظه سقوط مذهب ابن سينا بتأثير ضربات ذلك الذي كان أكثر تلاميذه ولاء [الغزالي]. أفليس من العدل أن يجازي ابن سينا للجرم العظيم الذي اقترفه ضد نواميس الحكمة الحقيقية عندما سمح لنفسه بالتفكير دون اعتبار رأي أرسطو؟ ألم يكن ابن رشد قد حكم عليه؟ فلنذكر بنص الحكم الذي أصدره ضده: «فليس أسخف رأياً ولا أقل علماً ممن يشك في نظرياته [أرسطو] فيبحث في مصنفه حسب رأيه الشخصي خاصة إذا لم يتقدم عليه سلف في هذا الرأي. فنرى هكذا ابن سينا قد أقدم على ذلك في كل مؤلفاته. وأشنع ما قاله هذا المحدث هو الابتعاد عن الانضباط المنهجي الأرسطي والسير في طريق مغايرة لطريق الفلسفة. وذلك أيضاً ما حدث للفارابي في كتابه في المنطق ولابن سينا في مصنفيه في الطبيعيات والإلهيات»[1].

فليَهْو إذن نسق ذلك الجريء الذي سمح لنفسه بأن يكون طريفاً وبأن يستمد أفكاره من ذاته لا من مؤلفات أرسطو! ذلك أن الفيلسوف بحق لا يمكن ألّا يغدو سعيداً بسقوطه، وابن رشد لم يتوان في الشعور بهذه السعادة!

فالتشبث في كل مسألة، بالحل الذي يستنتج استنتاجاً صارماً من المبادئ التي وضعها أرسطو، والاقتصار على تلك التي حددتها الفلسفة المشائية تحديداً دقيقاً ثم خاصة تأويل فكر أرسطو، في حالة طريان بعض الالتباس عليه، تأويلاً يستثني كل تخالف ممكن مع الآراء التي تقول بها مدرسة ابن سينا، تلك هي المهام التي نذر ابن رشد لها حياته لاعتقاده بأن ذلك وحده بوسعه أن يرمم الفلسفة وأن يجعلها بعدئذ بمنأى عن هجومات المتكلمين.

❊ ❊ ❊

(1) Averrois Cordubensis Varia quoesita circa logicalia, Quaesitum nonum De omni prioristico, et quid sit proppsitio de inesse, et de modis conclusionum syllogismorum, mixtorum, cap. III, in fine.

٣

وحدة العقل الإنساني: ابن باجة

يُعَدُّ استدرار تعليم أرسطو والفلاسفة اليونان لتأويله تأويلاً يوفقه مع تعاليم اللاهوت أمراً شديد الشناعة عند ابن رشد. وسنستمع إلى انفجار هذا الاستشناع الرشدي في مسألة نظرية النفس الإنسانية. فلقد كان ابن سينا يقول بكثير من الآراء حول النفس الإنسانية يمكن أن تتوافق مع العقائد الدينية في كثير من الجوانب: «فإن المختار عند ابن سينا أن تكون النفوس متعددة بتعدد الأبدان، لأن كون النفس واحدة بالعدد من كل وجه في جميع الأشخاص تلحقه محالات كثيرة منها أن يكون إذا علم زيد شيئاً يعلمه عمراً، وإذا جهله عمرو جهله زيد»[١] .

وكذلك: «[قال أبو حامد والثالث] أن نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها ليس بجسم ومادة ولا منطبع في مادة وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم»[٢] .

---

(1) Averrois Op. laud, Pars altera, Disputatio. III.

كتب رنان (ابن رشد والرشدية ص ١٠٥): ((إن الحجة التي يكثر من استعمالها البار والقديس طوما – ماذا؟ أتكون النفس عينها عاقلة ومجنونة، فرحة وحزينة في الوقت نفسه! – هذه التي توقعها ابن رشد ودحضها – حجة مفحمة – وهي كافية لإزالة هذه الخرافة من فكر الإنسان بدءاً ((من ظهورها)). وبعد كلمة ((دحضها)) التي أكدنا عليها يضيف رنان إشارة تحيلنا على التعليق التالي: تهافت التهافت الجزء الأصلي المسألة الثالثة (أ)، صفحة ٣٥٠. وفي هذا المكان لا نجد شيئاً من الدليل المعني عدا النص الذي نقلناه. وما اعتبره رنان دحضاً ينسبه إلى ابن رشد ليس إلاّ عرضاً للاعتراض الذي قام به ابن سينا. فكيف يقرأ رنان يا ترى النصوص التي يتكلم عليها؟

(2) Averrois Op. laud, Pars prima, Disputatio. I, trente-deuxième: Ait Algazel.

ومثل هذا الرأي المناقض بصورة مباشرة لرأي أرسطو يستفز مشائية ابن رشد الغيور: «[قلت]: لا أعلم أحداً من الحكماء قال: إن النفس حادثة حدوثاً حقيقياً، ثم قال: إنها باقية إلّا ما حكاه ابن سينا. وإنما الجميع على أن حدوثها هو إضافي وهو اتصالها بالإمكانات الجسمية»(١) .

أما الاعتقاد في تعدد النفوس الإنسانية فإن ابن رشد يدينه إدانة صارمة أقصى صرامة. فلقد عبّر الغزالي عن هذه النظرية بقوله: «فإن قيل فالصحيح رأي أفلاطون وهو أن النفس قديمة وهي واحدة وإنما تنقسم في الأبدان. فإذا فارقتها عادت إلى أصلها واتحدت، قلنا فهذا أقبح وأشنع (...) فإنا نقول نفس زيد عين نفس عمرو أو غيره. فإن كان عينه فهو باطل بالضرورة فإن كل واحد يشعر بنفسه ويعلم أنه ليس هو نفس غيره. ولو كان هو عينه لتساويا في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس...»(٢) .

فيرد ابن رشد صائغاً نظرية وحدة النفس البشرية بوضوح تام: «قلت أما زيد فهو غير عمرو بالعدد وهو وعمرو واحد بالصورة وهي النفس. فلو كانت نفس زيد مثلاً غير نفس عمرو بالعدد مثل ما هو زيد وعمرو بالعدد لكانت نفس زيد ونفس عمرو اثنين بالعدد واحداً بالصورة، فكان يكون للنفس نفس. فإذن مضطر أن تكون نفس زيد ونفس عمرو واحدة بالصورة. والواحد بالصورة إنما يلحقه الكثرة العددية أعني القسمة من قبل المواد، فإن كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن أو كان فيها شيء بهذه الصفة فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد [...] والقول الذي استعمل في إبطال مذهب أفلاطون سوفسطائي. وذلك أن حاصله هو أن نفس زيد إما أن تكون هي عين نفس عمرو، وإما أن تكون غيرها، لكنها ليست هي عين نفس عمرو فهي غيرها. فإن الغير اسم مشترك وكذلك الهو، هو يقال على عدة ما يقال عليه الغير، فنفس زيد وعمرو هي واحدة من جهة كثيرة من جهة، كأنك قلت

---

(1) Avrroès, ibid, rèponse au trente-deuxième: Ait Algazel.
(2) Averrois Op. laud, Pars prima, Disputatio. I, neuvième: Ait Algazel.

واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة الحامل لها. وأما قوله: إنه لا يتصور انقسام إلّا فيما له كمية فقول كاذب بالجزء. وذلك أن هذا صادق فيما ينقسم بالذات وليس صادقاً فيما ينقسم بالعرض أعني ما ينقسم من قبل كونه في منقسم بالذات. فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلاً والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الأجسام بانقسام الأجسام. وكذلك الصور والنفس هي منقسمة بالعرض أي بانقسام محلها والنفس أشبه شيء بالضوء، وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ثم يتحد عند انتفاء الأجسام كذلك الأمر في النفس مع الأبدان»[١] .

يصوغ ابن رشد هنا بأكثر النبرات جزماً نظرية وحدة النفس البشرية، تلك النظرية التي سيعتبرها العصر الوسيط المسيحي أتم البدع الرشدية. لكن ابن رشد صاغ هذه النظرية دون أن يطبعها بشيء يجعلها خاصة به، ودون أن يضيف إليها أي جزئية تمكن من نسبتها إلى هذا الحكيم أو ذلك ممن قالوا بها، بل هو يردها إلى القضية الوحيدة التي يجمع عليها هؤلاء الفلاسفة جميعاً.

والفلاسفة الذين زعموا، قبل ابن رشد، أن العقول الشخصية للبشر المختلفين تمظهرات جزئية ووقتية لعقل واحد قديم، عددهم كبير. فلقد شرحنا رأي الإسكندر الأفروديسي في هذه المسألة، وكذلك مذهب ثمسطيوس[٢] ، وهما مذهبان شديدا الاختلاف، برغم كونهما تأويلين صحيحين لفكر أرسطو. وقبل ابن رشد بقليل أعاد فلاسفة الإسلام الذين سيصبحون معلميه بناء نظريات من الجنس نفسه.

وقد كان أكثر من اهتم بهذه المسألة بلا ريب هو أبو بكر الصائغ الملقب بابن باجة أيضاً والذي أطلقت عليه المدرسية المسيحية اسم (افمباس).

يقول ابن رشد متحدثاً عن اتصال العقل الفعال بالنفس الإنسانية: «لقد

---

(1) Averroès loc. réponse auneuvième: Ait Algazel.
(2) Voir: Troisième partie, Ch. I. && V et VI; t. IV. pp. 376 - 398.

قام ابن باجة بكثير من البحوث حول هذه المسألة، وتجشم لتوضيح هذا الاتصال، مشاق كثيرة في تأليف رسالته التي عنوانها: (في اتصال العقل بالإنسان) وكذلك كتابه في النفس وفي العديد من مؤلفاته الأخرى. ويبدو أن هذه المسألة لم تعزب عن تأمله ولو طرفة عين. وقد عرضنا هذه الرسالة على الأقل بقدر وسعنا إذ هي عصية جداً. وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى ابن باجة فما بالك به بالنسبة إلى غيره من البشر. إن كلام ابن باجة في هذه المسألة أكثر صرامة من كلام أي كان. لكن كلامه يثير الكثير من الشكوك التي تستدعي الحل»[١] .

وقد استند ابن رشد أحياناً بالإضافة إلى مصنفي ابن باجة المذكورين، إلى مصنف ثالث[٢] له هو «رسالة الوداع». وابن باجة، حسب ابن رشد لا يشاطر الإسكندر رأيه في العقل المادي، فهو لا يعتبره مجرد استعداد يحصل داخل الجسم عن مزاج ملائم للعناصر. كما أنه لا يشاطر ثمسطيوس رأيه كذلك إذ هو لا يعتبر العقل بالقوة جوهراً قديماً بالنسبة إلى جميع البشر. بل العقل المادي هو، في كل واحد منا، ملكة التخيل: «ذلك أن هذه الملكة فعلاً مستعدة لأن تصير تمثلاتها معقولات بالفعل»[٣] . وهذه الخيالات يعتبرها ابن باجة معقولات بالقوة. وهذا الرأي سيعيبه عليه ابن رشد بشدة، إذ إن التصورات الخيالية الموجودة في المخيلة لا تؤدي حسب رأيه دور المادة المنفعلة بالنسبة إلى العقل النظري بل هي تؤدي دور المحرك، إنها تدفع هذا العقل إلى تكوين التصورات المجردة مثلما تثير المحسوسات الإدراكات الحسية في الحواس. والعقل المادي هذا الذي يطابق خيالنا عقل فان[٤] إنه يندثر مع

---

(1) Averrois Codubensis In Aristotelis libros de anima commentarii, lib. III, summa I, cap. V, comm. 36.

(2) Avrroès, loc. cit. - Cf: Moise Ben Maimoun, dit Maimonide, Le guide des égarés traduit et annoté pur S. Munk. Tome I, Paris, 1956, p. 432, not 4 (note de S. Munk).

(3) Averrois Op. laud, lib, III, summa I, cap. I, comm. 5.

(4) Averrois Op. laud, lib, III, summa I, cap. I, comm. 36.

الجسم وفي مقابل هذه العقول المادية المتعددة بعدة الأشخاص الآدميين والفانية مثلهم علينا أن نعتبر العقل الفعال الذي هو واحد بالنسبة إلى جميع البشر والمفارق للمادة والأزلي.

لقد كان البرهان على وجود هذا العقل الفعال من المسائل التي سدد إليها ابن باجة قوة استدلاله بأشكال مختلفة بعض الاختلاف في رسالتيه: في النفس وفي الاتصال بين الإنسان والعقل الفعال[١].

وإليك نقطة انطلاق استدلالاته: ففي كل شيء له بداية يمكن أن نميز بين الشيء ذاته وماهيته (Quidditas) وخاصية عقلنا أنه يستخرج من كل شيء ماهيته، الماهية النوعية المتعينة فيه، وما التعقل إلّا القيام بهذا التجريد.

ويعتبر ابن باجة من جهة أخرى، أنه من الثابت أن العقل النظري الموجود في كل واحد منا خاضع للكون والموت، وإذن فهو من الأشياء التي تنفصل فيها الماهية عن الشيء ذاته. والعقل النظري الذي يعقل بملكته الطبيعية له ماهيته التي تخصه.

فما هو العقل النظري؟ هل هو موجود ذو بداية؟ فإذا كان الجواب بنعم فهو إذن متميز عن ذاته، ومن ثم فإن العقل النظري سيدرك الآن ماهيته بفعل القدرة التي تمده بها طبيعته. ولكن هذه العملية لا يمكن أن تتكرر إلى ما لا نهاية، فلا بد أن يكون لعملية عقلنا النظري نهاية. والمعلوم أن هذه العملية لا يمكن أن تتوقف ما لم ندرك ماهية لا نستطيع معها بعد ذلك إحداث ذلك التمييز بين الشيء وماهيته، أعني موجوداً يكون مطابقاً لماهيته الخاصة به ولا يكون من بعدُ، ذا بداية إطلاقاً. وهذا الموجود هو العقل الفعال.

وبكل تأكيد فإن هذا الاستدلال لا يثبت إثباتاً متيناً أن العقل الفعال هو ماهية العقل النظري عينها، إذ بين هذه الماهية والعقل الفعال يمكن إدراج العديد من الماهيات، العديد من العقول الوسطى، العقول التي تكون ذات

(1) Averroès, loc. cit.

بداية وتكون فانية. وذلك ما يبدو أن الفارابي قد سلم به في كتابه (الكون والفساد).

ولكي يسد ابن باجة الباب أمام هذا الافتراض، استمد القاعدة التالية من أرسطو: إذا ارتكز البرهان على امتناع التسلسل إلى ما لا نهاية فالأفضل إيقاف التسلسل عند حده الأول. واستعمال هذه القاعدة مكنه من صياغة هذه القضية التي تعود إلى تمسطيوس: يوجد عقل فعال أزلي. وهذا العقل الذي يطابق ماهيته التي تخصه هو بالطبع واحد ومنزه عن المادة، إنه الماهية النوعية لكل العقول النظرية التي توجد عند الناس جميعاً.

ويشفع ابن باجة هذا الدليل بدليل آخر، وذلك ليثبت بصورة أفضل أن العقل الفعال واحد بالنسبة إلى جميع البشر. فالكثرة العددية لا توجد في التصور العقلي إلّا بحكم الخيالات التي هي محل لهذا التصور وموضوع له، وهي خيالات تتغير من شخص إلى آخر. فتصور الفرس ليس واحداً عندي وعندك لأن الفرس المعقول في هذا التصور، تصور ماهية الفرس، متحد ببعض التصورات التي ليست واحدة في مخيلتي وفي مخيلتك. ولكن إذا لم يكن لماهية معقولة ما محلّ إطلاقاً فإنها تكون بالضرورة واحدة عند جميع البشر. والمعلوم أن ذلك هو حال ماهية العقل النظري.

وهذه الأدلة لا تفضي إلى أن العقل الفعال موجود فحسب، بل هي تجعلنا نسلم بأن هذا العقل هو الماهية النوعية للعقول النظرية الشخصية. وابن باجة، مثل تمسطيوس الذي أثرت نظريته في نظريته أيما تأثير، يطابق بين الماهية والصورة. وإذن فالعقل الفعال هو صورة العقل النظري[1] مثلما أن المخيلة هي مادته.

وعندما يستخرج العقل النظري المعقولات بتجريدها من الخيالات التي توجد فيها بالقوة، فإن العقل الذي هو عقل شخصي لكل واحد منا يدنو من

(1) Averrois Op. laud, lib. III, summa I, cap. I, comm. 5, circa finem.

الاتصال فيصير ملتصقاً التصاقاً حميماً بصورته التي هي العقل الفعال. وإذن فاتصالنا الشخصي بالعقل الفعال[1] يُعَدُّ، عند ابن باجة، ثمرة لتعقل الأفكار المجردة وغايته. لكن هذا الاتصال يمثل، عند ابن رشد، بداية هذا التعقل.

وهكذا إذن فإن أول هذين الفيلسوفين[2] يرى أنه يوجد عند الإنسان عقل واحد يشترك فيه جميع البشر وعقل ثان متعدد وهو خاص بكل واحد منهم. لكن العقلين متمايزان فالأول هو العقل الفعال، والثاني هو العقل النظري. والثاني يولد ويموت مع صاحبه، أما الأول الذي هو ماهية العقل الإنساني النوعية فإنه وحده الذي يبقى أزلياً.

وقد قال لنا ابن رشد: إنه يبدو أن مسألة اتحاد النفس البشرية بالعقل الفعال من المسائل التي لم تعزب عن بال ابن باجة ولو طرفة عين. لكن الانتباه المتصل الذي يَنْصَبُّ على المسألة نفسها لا يعني بالضرورة الوصول إلى الحل المرضي بحق. وإذن فعلينا أن نتصور أن ابن باجة قد حاول جاهداً، بسبل مختلفة، الوصول إلى وضوح ظل دائماً وضوحاً محجوباً بالنسبة إليه. ولن نعجب إذن إذا ما صادفنا في بعض مؤلفاته نظريات مختلفة بعض الاختلاف عن النظرية التي عرضها علينا ابن رشد.

فلقد ألف ابن باجة مصنفاً وسمه بـ (تدبير المتوحِّد) وغرضه أن يبين منه كيف ينبغي للمفكر أن يسمو بالتأمل إلى حد الاتصال بالجوهر الفعال. وهذا المصنف مفقود، لكن مؤلفاً يهودياً من القرن الرابع عشر، موسى النربوني[3]

---

(1) Averrois Op. laud, lib. III, summa I, cap.V, comm. 36. circa finem.

(2) Averrois Op. laud, lib. III, summa I, cap. I, comm. 5, circa finem.

(3) موسى بن يشوع الملقب بالمعلم فيدال ينتسب إلى أسرة من ناربونة استقرت بباربينون. وقد ولد بها في أواخر القرن الثالث عشر. ويعد المصنف حول حرية الاختيار الذي أنهاه في ١٠ تشرين الثاني (ديسمبر) ١٣٦٤ - كما ورد في بعض النسخ - قد تم حوالي ثلاثة أشهر قبل وفاته. وفي سنة ١٣٤٤ شرح موسى هذا مقاصد الفلاسفة للغزالي ورسالة ابن رشد حول العقل الهيولاني وإمكان الاتصال. وفي ٢٤ فيفري أنهى شرح مصنف ابن رشد ((قول في جوهر الفلك)) وفي نفس السنة شرح حي بن يقظان لابن طفيل، وأخيراً فإن شرحه لدليل الحائرين قد ألفه بين ١٣٥٥ و ١٣٦٢ (س. مونك مجموعة الفلسفة اليهودية والعربية باريس ١٨٥٩، ص ٥٠٢ - ٥٠٦).

يمدنا بتفاصيل هامة حول هذا المصنف ضمن شرحه العبري لحي بن يقظان لابن طفيل، وهي تفاصيل مكنت س. مونك[١] من الإشارة إلى أهم مسائله ومن عرضه عرضاً تحليلياً.

ولما كان ابن باجة راغباً في بيان السبيل التي يستطيع الفيلسوف بوساطتها أن يحصل على الخلود بفضل الاتحاد بالعقل الفعال، فإنه لم ينشغل بإثبات وجود هذا العقل الذي يعتبره أمراً مفروغاً منه.

إن العقل الفعال واحد وغيره منقسم[٢]، لذلك فإن علمه واحد وموضوع هذا العلم هو الصور النوعية لكل الأشياء الموجودة في العالم. لكن ما يَعلم من العقل الفعال مطابق لما يُعْلم، وإذن فهذه الصور لا تُمثل إلّا صورة واحدة هي العقل الفعال وحده: «وإذا كانت الصور الصادرة عنه متعددة فإنما ذلك لأنه تعين في مواد مختلفة. وفعلاً فإن الصور التي توجد الآن في بعض المواد المختلفة هي في العقل الفعال صورة واحدة ومفارقة». وينبغي ألّا نفهم من هذه الكلمة الأخيرة - مفارقة - أن مفارقة هذه الصورة ناتجة عن عملية تجريد أو أنها تتطلب عملية فصل عن المادة التي كانت حالة فيها، بل هي بذاتها منزهة عن كل اتصال بالمادة وهي معقولة مباشرة.

وتوجد هذه الصورة في قمة السلم الذي أقامه ابن باجة بين الصور، وفي الدرجة الدنيا من السلم نجد الصور الروحية الشخصية[٣]، وهي التي قد تقبلها إدراكاتنا الحسية من الأمور الشخصية التي تحيط بنا، ودون أن تفقد الطابع الشخصي الذي يشوبها فإن هذه الصور تستقر في الحس المشترك وفي المخيلة والذاكرة.

وتوجد فوقها الصور التي يطلق عليها ابن باجة اسم المعقولات الهيولانية «وهي من بعض الوجوه الصور التي تبقى في ملكة العقل بعد توقف العلاقة

(1) S. Munk, Op. laud, pp. 388 - 409.
(2) S. Munk, Op. laud, pp.408 - 409.
(3) S. Munk, Op. laud, pp. 394 - 395.

الشخصية التي كانت موجودة بين هذه الملكة والشيء الشخصي»[١] . ومثل هذه الصور «لا تحافظ إلّا على العلاقة الكلية، أعني العلاقة مع كل الأشخاص». وبعبارة أخرى فإن هذه الصور هي الصور النوعية الكلية التي تولد باتحادها مع المواد المختلفة مختلف جزئيات العالم السفلي.

ويمكن للمرء أن يعقل هذه الصور بضربين من الإدراك مختلفين[٢] . فهو يستطيع أن يدركها انطلاقاً من الصور الجزئية التي يمده بها الحس والذاكرة والمخيلة بفضل تمكين التجريد والتعميم من تخليص هذه الصور الدنيا من كل طابع جزئي ومادي. ويمكن له كذلك أن يعقل «هذه الصور بكيفية منفصلة وفي ذاتها دون أن يجردها من المواد ذلك أن وجودها الحقيقي هو وجودها بذاتها برغم كونها وليدة التجريد».

وصور موجودات العالم السفلي النوعية، لكونها قابلة للإدراك بهذا الضرب الثاني من الإدراك، معقولات بالفعل: «عندما تصبح هذه الصور معقولات بالفعل فإنها تكون عندئذ حدود الموجودات في هذا العالم، ومجرد كونها معقولات بالفعل يجعلها من الموجودات»[٣] .

وإذن فللصور الهيولانية أو الصور النوعية للأشياء المادية ضربان من الوجود: الأول هو كونها صوراً نوعية لأشخاص العالم السفلي، والثاني هو كونها معقولات بالفعل. وضربا المعرفة اللذان يمكن للمرء أن يحصل عليهما يطابق أولهما الضرب الأول من وجود هذه الصور وثانيهما الضرب الثاني من وجودها.

لكن بعض الصور ليس لها إلّا ضرب واحد من الوجود، الوجود الذي تختص به المعقولات بالفعل. «وإذ توجد بعض الموجودات التي هي صور خالصة ولا مادة لها، أعني صوراً لم تحل في المادة إطلاقاً، فإن هذه الموجودات

---

(1) S. Munk, Op. laud, pp.395.
(2) S. Munk, Op. laud, pp. 406.
(3) S. Munk, Ibid.

تكون عند تعقلها كالأشياء المعقولة الخالصة، وكما كانت قبل تعقلها. ذلك أنه إذا كان تعقل الأشياء للوهلة الأولى هو كما أسلفنا، تجريد صورها الهيولانية من موادها، فإن هذه الصور يحصل لها ضرب من الوجود غير ضرب وجودها الأول. ولكن لما كان الأمر الآن يخص أشياء هي صور خالصة لا مادة لها فإن جوهرها لا يحتاج إلى تجريده عن مادته. بل إن العقل على العكس يجدها مفارقة بعد ويعقلها كما توجد بذاتها بوصفها أشياء معقولة ولا مادية»[١].

إن العقول التي تحرك الأفلاك هي من جنس هذه الصور الخالصة. لكن هذه العقول ليست معقولة فقط، بل هي بدورها عاقلة، إنها في الوقت نفسه معقولات بالفعل وعاقلات بالفعل.

ولماذا لا يكون ذلك كذلك بالنسبة إلى الصور الهيولانية الكلية، الصور النوعية للأشياء المادية التي هي مثلها معقولات بالفعل: «ليس من المستبعد، كما يقول أبو نصر، أن تكون هذه الأشياء المعقولة بما هي معقولات بالفعل... عاقلة هي بدورها»[٢]. وفعلاً، فمن بين المعقولات الهيولانية بالفعل نجد معقولاً قادراً على التعقل ومعرفة ذاته على منوال العقول السماوية: إنه صورة الإنسان النوعية. يقول ابن باجة في هذه المسألة: «نطلق اسم المعقولات على أنواع الجواهر كلها، والإنسان أحدها، ومن ثم فإن صورة الإنسان هي صورته النوعية التي تعد، من بين الأشياء الروحية، الموجود الروحي الأمثل»[٣].

وهنا نصل إلى لب نظرية فيلسوفنا ذاته: وهذا اللب فكرة لطيفة جداً يعبر عنها ابن باجة باقتضاب وغموض كبير. ويعترف ابن رشد نفسه بذلك إذ يقول في خاتمة مصنفه المخطوط[٤]: (في العقل الهيولاني وإمكان الاتصال)، ذلك

(1) S. Munk, Op. laud, p. 407.
(2) S. Munk, Op. laud, p. 406.
(3) S. Munk, Op. laud, p. 404.
(4) Sur ce traité, voir: S. Munk, Op. laud, pp. 437 - 438.

المصنف الذي وصلت إلينا ترجمته العبرية يقول: «لقد حاول أبو بكر بن الصايغ أن يضع طريقة لـ (تدبير المتوحد) في هذه الربوع. لكن الكتاب ناقص. ويعسر من جهة ثانية أن نفهم قصده. وسنحاول في غير هذا الموضوع بيان قصد المؤلف، إذ هو وحده الذي عالج هذه المسألة، ولا أحد ممن تقدم عليه سبقه فيه»[١] . لكن ابن رشد، لسوء الحظ، لم يف بوعده، وعلينا إذن أن نستكشف قصد ابن باجة دون معونة ابن رشد.

فتلك الصورة النوعية التي للإنسان معقولة بالفعل وهي في الوقت نفسه عاقلة بالفعل، وبرغم تشخصها في كل إنسان باتحادها مع المادة، فإنها تعلم علم العقول الفلكية المفارقة للمادة لذاتها. ولما كانت هذه الصورة النوعية مستقرة في كل واحد منا، فإن العلم الذي لها عن ذاتها يوجد كذلك في كل واحد منا. وكون صورة الإنسان النوعية تعلم ذاتها في الإنسان هو الأمر الذي يجعله أسمى الموجودات الأخرى في العالم السفلي كلها: «وكما أن الإنسان يتميز عن الموجودات الأخرى جميعاً، فإنه صورته كذلك تتميز عن صورة الكائنات الأخرى التي تولد وتنفعل، وهي تشبه صور الأجرام الفلكية إذ إن هذه الأخيرة تدرك ذواتها»[٢] .

وهكذا فإن صورة الإنسان النوعية توجد بضربين من الوجود في كل إنسان شخصي. فهي من جهة أولى توجد متحدة مع قطعة مادية معينة، وذلك ما يجعل هذا الشخص إنساناً، ثم هي من جهة ثانية توجد بما هي معقول بالفعل من حيث هي تعلم ذاتها في ذلك الإنسان: «نجد نوع الإنسان فيما هو إنسان، برغم كون ما يقبل صورة الإنسان يقبلها بضربين من القبول في الوقت نفسه: أعني أنه يقبلها مرة من حيث هي صورة وثانية من حيث هي إدراك. وليس ذلك بالأمر المستبعد، إذ إن ذلك يحدث من وجهين مختلفين. وفعلاً فإن الإنسان له هذه الميزة من الطبيعة الخارقة التي أوجدته»[٣] .

---

(1) S. Munk, Op. laud, p. 388.
(2) S. Munk, Op. laud, p. 404.
(3) S. Munk, Op. laud, p. 405.

ولنذكر بإيجاز أجناس المعرفة المختلفة التي اكتشفناها الآن عند الإنسان. فهو يستطيع أولاً أن يعقل الصور الهيولانية الكلية وذلك بتجريدها من كل مادة ومن كل طابع شخصي، فينتقل عقله بذلك من حال القوة إلى حال الفعل، وهو عقل بالفعل بالإضافة إلى المعقول الذي يدركه حال إدراكه، لكنه يبقى عقلاً بالقوة بالإضافة إلى المعقولات الأخرى التي لم يدركها عندئذ[١] .

وهذه الصورة الكلية نفسها يمكن للإنسان أن يعقلها لا بتجريدها من الصور الجزئية الحالة في المادة، بل كما هي في ذاتها بوصفها معقولات بالفعل، ويكون سلوك العقل الفعال بالإضافة إلى هذا النوع الثاني من المعرفة كسلوك العقل بالقوة بالإضافة إلى النوع الأول من المعرفة: إذ إن المعقولات بالفعل تكون بالنسبة إلى العقل الفعال مثل الصور التي توصله إلى درجة أرفع: «هكذا إذن فإن العقل بالفعل الذي أطلقنا عليه في البداية اسم العقل الفعال يصبح عقلاً مستفاداً عندما يعقل المعقولات التي هي صور من حيث هي معقولة بالفعل»[٢] .

ويستطيع هذا العقل المستفاد بدوره أن يعقل الصور المفارقة للمادة بإطلاق، وستكون هذه المعقولات الجديدة مثل الصور بالإضافة إلى العقل المستفاد، ويكون هو كالمادة بالنسبة إليها[٣] «عندما يبلغ الفيلسوف غايته القصوى، أعني عندما يعقل العقول البسيطة والجواهر المفارقة في تمام جوهرها، فإنه عندئذ يصبح أحدها، ونستطيع أن نقول عنه بحق: إنه موجود إلهي»[٤] .

ويحافظ ابن باجة على اسم العقل المستفاد أو العقل الفائض لهذا العقل الإنساني الذي أصبح عقلاً مفارقاً وعقلاً إلهياً. وعندما يدرك العقل بهذه

(1) S. Munk, Op. laud, pp. 406 - 407.
(2) S. Munk, Op. laud, p. 407.
(3) S. Munk, Op. laud, p. 408.
(4) S. Munk, Op. laud, p. 398.

الصورة معرفة كل المعقولات بالفعل سواء كانت هذه المعقولات الصور الهيولانية الكلية أو الصور التي لا تشوبها أي مادة، فإنه يستطيع أن يجوز آخر درجة فيدرك ذاته[١] . وعندئذ تعلم ماهية الإنسان النوعية ذاتها كما هي، أي بما هي معقول بالفعل واحد بالنسبة إلى جميع البشر وتجمع في ذاتها صور جميع الصور النوعية وجميع المعقولات بالفعل الأخرى فتردها إلى الوحدة... ولكن ما هو هذا العقل الواحد الذي يعلم ذاته ويعلم من بعدُ، كل الصور النوعية الراجعة إلى صورته الذاتية، إذا لم يكن هو العقل المفارق، العقل الفعال؟» لا مانع إذن من أن يولد العقل المستفاد حركة التعقل الذاتي فيحصل عندئذ الإدراك العقلي بحق، أعني إدراك الموجود الذي هو بذاته عقل بالفعل، والذي لم يحتج قط لا الآن ولا سابقاً إلى أي شيء يخرجه من القوة إلى الفعل. إنه إدراك العقل المفارق أعني العقل الفعال كما يدرك ذاته، إنه غاية الحركات كلها»[٢] .

وبرغم اختلاف الشكل، فإننا نجد في هذا العَرض ما قدمه لنا ابن رشد، بوصفْه لب مذهب ابن باجة. فليس العقل الفعال إلّا الذات النوعية للإنسان الذّات الأزلية والواحدة بالنسبة إلى جميع البشر والموجودة خارج كل مادة والتي تعلم من ثم بعلم واحد جميع المعقولات الموجودة فيها. إنها عين ما حدده ثمسطيوس.

كما نجد كذلك ما استشنعه ابن رشد في تعليم ابن باجة. فعقل الإنسان لا يتحد بالعقل الفعال إلّا في نهاية معرفة المعقولات الكلية. ولا يوجد في بداية هذه المعرفة إلّا التجربة والتعميم المؤثرين في التصورات الشخصية التي تمد المخيلة بها الحواس والذاكرة: «فهذه الصور كلها لا تمثل الغاية القصوى، بل هي ما بفضله يصل الإنسان إلى الصور الأخرى التي هي علل لها»[٣] .

(1) S. Munk, Op. laud, p. 403.
(2) S. Munk, Op. laud, p. 409.
(3) S. Munk, Op. laud, pp. 400 - 401.

ولا بد أن تكون مجهودات ابن باجة المتكررة الساعية إلى وضع نظرية العقل الإنساني قد استرعت انتباه فلاسفة الإسلام شديد الاسترعاء. فلقد اهتم ابن طفيل - واسمه أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي وكان المدرسيون اللاتينيون يسمونه أبو بَصر - فلقد اهتم هو أيضاً بمسألة النفس البشرية. ويذكر ابن رشد[١] أنه قد ناهض رأي الإسكندر الذي يعتبر العقل بالقوة شيئاً مؤلفاً بفضل وحدة العناصر الجسمية أو هو على الأقل قوة متحدة بالجسم. لكن أبا بكر، مثل ابن باجة، يطابق بين هذا العقل والخيال. وابن طفيل، دون أن يكون من تلاميذ ابن باجة، فهو متأثر به، عند دراسته لهذه المسائل[٢] .

ولا يبدو أن ابن طفيل قد انتهى إلى الاقتناع بالنظرية التي قال بها سلفه بصورة جازمة. فهو يقول في قصته الفلسفية حي ابن يقظان التي ألفها[٣] بين سنة ١١٦٩ وسنة ١١٨٥، وهي سنة وفاته «إن الجواهر المفارقة لا يمكن أن نقول عنها إنها واحدة أو كثيرة، بل إن مقولات الفكر المنطقي والنظري، لا تنطبق عليها وخاصة مقولة العدد»[٤] . وابن طفيل يثني باللائمة على «تلك الخفافيش التي يعشي عيونها نور الشمس» والتي تدعي نقل ضروب الاستدلال التي لا تقبل خارج عالم الأجرام إلى العالم العقلي. والمتوحد لا يستطيع أن يعقل عالم العقول إلّا بوساطة «الوجد الصوفي»: ولكنه عندما يعود إلى وعيه يجد نفسه في العالم الحسي فيفقد رؤيته للعالم الإلهي»[٥] . ثم يضيف المؤلف: «وذلك لأن العالم السفلي والعالم العلوي كالضرَّتين لا يستطيع الزوج أن يُرضي الواحدة دون أن يُغضب الأخرى».

(1) Averrois Cordubensis In Aristotelis de anima commentariik lib. III, summa I, comm. 5.
(2) Léon Gauthier, Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres, p. 4 et pp. 85 - 87.
(3) Léon Gauthier, Op. laud, p. 43. Cf. S. Munk, Mélanges de Philosophie juive et arabe, pp. 412 - 418.
(4) Léon Gauthier, Op. laud, p. 110.
(5) S. Munk, Op. laud, p. 416.

ولم تمنع لا أَدَريَّة ابن طفيل بموقفها الاحتقاري، تلميذه ابن رشد من أن يعالج هو بدوره هذه المسألة التي عالجها الإسكندر وثمسطيوس وابن باجة، ومن أن يعرض لها حلاً جديداً. ولكن قبل أن نحلل هذا الحل علينا أن نتوقف عند دراسة عمل آخر لابن رشد، أعني مصنفه (قول في جوهر الفلك).



٤

أعمال ابن رشد. المادة الأولى والصورة الجوهرية

تؤدي طبيعة الأجرام السماوية ومحركاتها في ميتافيزيقا الأفلاطونيين المحدثين العرب دوراً ظاهراً على غيره من الأدوار. فهي تكاد تشغل موضع النظرية المركزية التي ترتبط بها جميع النظريات الأخرى. وكان الأفلاطونيون المحدثون المسلمون يظنون أنهم ببناء هذه النظرية لا يَعْدُون تدقيق ما قاله المعلم الأول في هذه المسألة. وكنا قد استمعنا إلى ابن سينا وهو يجزم بهذا الرأي. لكنهم، في الحقيقة، كانوا قد ابتعدوا ابتعاداً غريباً عن نص نظرية أرسطو، بل إنهم قد ابتعدوا عن روح تعاليمه.

فتعاليم أرسطو المتعلقة بطبيعة الأفلاك ومحركاتها مقتضبة شديد الاقتضاب. ويبرز الاقتضاب وكذلك التردد عند أرسطو بعض الأحيان من خلال بيانه أنه يستطيع أن يوجد لهذه المسائل نظرية ترضيه تمام الرضا في الميتافيزيقا التي ليست نسقية بحق، وليست مفصلة بحق إلّا فيما يخص الكائنات السفلية، أعني الأشياء الخاضعة للكون والفساد. أما الموجودات المستقرة وراء محدب فلك القمر، فإن ميتافيزيقاه تبدو لا تتكلم فيها إلّا بتحفظ واحتشام، بحيث إن ما يرد فيها لا يعدو موضوعه بيان الاختلاف الموجود بين هذه الكائنات والكائنات الفانية.

إن ما أفضى بأصيل ستاجيرا (أرسطو) إلى أكثر التصورات تمثيلاً لفلسفته، تصور المادة، هو دراسته للتغيرات الحاصلة في هذه الموجودات الفانية وتحليله لكونها وفسادها. وهو يعمم هذه الفكرة مع كثير من التعديلات، على الأجرام السرمدية، أجرام الأفلاك السماوية. فالجرم السماوي الذي لا يتغير شكله

ولا يتكثف ولا يتخلخل والذي لم تكن له بداية ولا يمكن أن يكون لوجوده نهاية ليس في ذاته إلّا ما هو بالفعل عرضاً كان أو جوهراً، وليس فيه أي شيء بالقوة عدا قوة المكان المغاير للمكان الذي يشغله حالياً. ويمكنه بفضل هذه القوة أن يتحرك حركة سرمدية. ولا شيء يمنع من اعتبار تلك القوة والقابلية للتغيُّر المكاني [1] مادة للجرم السماوي. وهكذا إذن نستطيع أن نتصور وجود مادة في هذه الأجرام السرمدية، لكن هذه المادة ليست إلّا القوة التي تمكن الجرم السماوي من أن يكون الآن هنا وبعد قليل هناك ، إنها قوة مكانية أو مادة مكانية [2] ، وتختلف هذه المادة مطلق الاختلاف عن قوة التغير في الصورة سواء كانت جوهرية أو عرضية، تلك القوة التي تمثلها مادة الموجودات السفلية.

وإذن فإن أرسطو لا يكاد يتكلم في هذه المادة للأجرام السماوية إلّا كلاماً عرضياً، وهو ليس أكثر وضوحاً عند الكلام عن العقول المحركة للأفلاك. بحيث إن طبيعة هذه العقول ووجوه الشبه والاختلاف التي لها مع الذي ينير أذهاننا تبقى من المغلقات بالنسبة إلى قارئ الميتافيزيقا.

لقد رأينا كيف أن الأفلاطونيين المحدثين العرب قد استعاضوا عن هذه النظريات التي لا يكاد أرسطو يتجاوز فيها الرسم الأولى بنسق تام تنتظم أجزاؤه فيما بينها انتظاماً جيداً، لكن هذا البناء الذي شيَّدوه لا يلائم إطلاقاً أسلوب الفلسفة المشائية.

وفعلاً فإن هذا المذهب العربي يسعى إلى تعميم الخط الفاصل الذي رسمه أرسطو بوضوح وبشدة كبيرين بين عالم ما دون القمر والعالم السماوي، إن لم يكن يسعى إلى محوه. فمادة الأجرام السماوية تبقى بلا ريب بالنسبة إلى ابن

(1) Aristote, Métaphysique, livre VIII, ch. VIII (Aristotelis Opera, éd. Didot, t. II, p. 571; éd. Becker, vol. II, p. 1050, col. b).

(2) Aristote, Métaphysique, livre II, ch. I (Aristotelis Opera, éd. Didot, t. II, p. 558; éd. Becker, vol. II, p. 1042, col. b).

سينا والغزالي، متميزة بحق عن المادة التي تتكون فيها الموجودات عن الهيولى، محل الجسمية.

فالأجرام السماوية عندهما متكونة على منوال تكون الموجودات السفلية، وخاصة على منوال تكون الإنسان. إذ إن هذه الأجرام وتلك تقترن بها نفسٌ [وظيفتها] تحديد الحركة لجسم مستعد إليها بالطبع. والعقل الخالق للجسم والنفس هو العلة الغائية لحركاتهما. ذلك هو المذهب الذي ينسبه الأفلاطونيون المحدثون العرب إلى المعلم الأول والذي كان يرفضه بلا ريب [لو عرض عليه] وعلى الأقل كان يعتبره ثانوياً بين عناصر فكره.

ولا يمكن لهذه النظرية بكاملها حول الأجرام ومحركاتها والمغايرة بفروق كثيرة لفكر ابن ستاجيرا، لا يمكن لها برغم زعم أصحابها بأنها تحرير متناسق لفكره، إلّا أن تصدم «السنَّة المشائية» عند ابن رشد. فأرسطو لم يكوّن نظرية تامة حول جوهر فلك السماء، بل اقتصر على وضع بعض اللبنات الإعدادية، فانتهز ابن سينا وتلامذته هذه الفرصة لإنشاء بناء على هواهم في هذه الساحة التي تركها أرسطو وتخطيطها غيرُ واضح المعالم.

وقد عول ابن رشد على الإطاحة بهذا البناء الذي يعتبره كافراً بالخطة المشائية وقرر، بما هو المتقيد الأمين بهذه الخطة، إتمام المَعْلَم الذي لم يُنهه أرسطو بوساطة مواد مماثلة لمواده وبالأسلوب نفسه. فصار بذلك مدفوعاً إلى تأليف رسالته: «قول في جوهر فلك السماء»[١].

(1) أنهى ابن رشد مصنفه في جوهر الفلك سنة ٥٤٧ هجرية (١١٧٨ م) بالمغرب الأقصى (س. مونك، المصدر نفسه ص ٤٢٣) وقد طبع لأول مرة ملحقاً بالمصنف التالي:

Aristotelis Opera de Naturali philosophia seulibri phisico. de Celo et mundo, de Generatione et corruptione, Meteororum, ac Parvorum naturaluim. - Colophon: Expliciunt opera Aristotelis de naturali philosophia impressa Venetiis Duce inclito Ioanne Mocenico per magistrum Philippum Veneteum: eiusque impensis diligentissime emendate: Anno domini Millesimo cccclxxxij: pridie Nonas Aprilis.

Après ce colophon de ce dernier écrit porte simplement: Explicit Averrois de substatia orbis. (Hain, Repertorium bibliographicum, n 1682). =

إن رسالة (القول في جوهر فلك السماء) عمل جيد بحق، وليس إعجاب المدرسية اللاتينية به أمراً فيه مبالغة، ذلك أن ابن رشد قد ضاهى فيه نموذجه بمتانة فكره وترتيب استنتاجاته ووضوح عبارته وإيجازها. وترتبط نظريته بنظرية كتاب الميتافيزيقا ارتباطاً تسامى على غيره منطقية وتناسقاً.

وليس لابن رشد، على كل، أي مطمح آخر غير توضيح تعاليم أرسطو نفسه وإتمامها. وهو لا يغفل عن تذكير القارئ بذلك في خاتمة الفصل الأول من مصنفه هذا: «لقد شرحنا في هذا المصنف طبيعة جوهر السماء ما هي، وما قلناه ها هنا مطابق لما أثبته أرسطو في مؤلفاته ولما ينتج عن أقاويله. ويبدو من أقاويل أرسطو أنه قد شرح بعد هذه الأشياء كلها في مصنفات لم تصل إلينا. فَلْيُسَمَّ مصنفنا إذن: «قول في جوهر فلك السماء». وهذا العنوان يناسبه مناسبة جيدة».

ويتمثل غرض ابن رشد في طلب مادة الأجرام السماوية وصورتها ماذا يمكن أن تكون. ومن البين[1] بنفسه أولاً أن هذه المادة والصورة لا يمكن أن تكونا من نوع المادة والصورة اللتين هما للجواهر القابلة للكون والفساد. وإذا أمكن أن نطلق اسمَيْ المادة والصورة على شيئين يمكن أن يحصل من اجتماعهما جوهر السماء، فإن ذلك لا يمكن أن يكون إلّا باشتراك الاسم (aequivoce) أو بتشكيك تكون فيه مادة السماء وصورتها في مقام أرفع بكثير من مقام المادة السفلية والصورة التي نجدها فيها (:secundum prius et posterius : بحسب المتقدم والمتأخر).

أما إذا أردنا أن نبين بدقة فيم يختلف جوهر السماء عن الجوهر السفلي، فإنه يجدر أن نحدد أولاً بدقة فائقة هذا الجوهر السفلي ما هو، ويجدر خاصة أن

= Le Sermo de substantia orbis, soit seul, soit avec les autres œuvres d'Averroès, soit enfin avec commentaire de Jean de Jandun, eut ensuite d'innombrables éditions.

(1) Averrois Cordubensis Sermo de substantia orbis, cap. I.

نسترجع فكرة المشائية التي غيرتها المدرسة الأفلاطونية المحدثة العربية، شديد التغيير، فنردها [إلى معناها الأرسطي] خالصة تمام الخلاص.

ويحرر ابن رشد هذا المذهب الأرسطي في المادة الأولى بقصد بارز يستهدف إدانة بدع ابن سينا، وابن رشد لا يغفل الإشارة إلى هذا القصد إشارة صريحة.

فكيف إذن توصل أرسطو، حسب شارح قرطبة، إلى مفهوم المادة الأولى؟ لقد أخضع أرسطو التغيرات الحادثة في العالم السفلي إلى التحليل فلاحظ أنها نوعان. فأما النوع الأول منها فيتعلق فقط بأعراض الموجود الذي هو موضوعها، وهي الانبساط والانقباض اللذان يغيران كم الموجود ثم التغير الذي يبدل كيفياته. وأما النوع الثاني منها فهو ذلك الذي يستعيض عن الصور الجوهرية السابقة [عليه] بصورة جوهرية جديدة، وكل تغير من النوع الثاني يفسد جوهراً ويكوِّن جوهراً آخر.

وقد لاحظ أرسطو وجود خصائص مشتركة بين هذه التغيرات سواء كانت جوهرية أو عرضية، وابن رشد يحصي منها الخصائص الخمس التالية:

١ - يفترض التغير وجود موضوع يجري فيه التغير.

٢ - الشيء الذي يتكون أو يحدث في هذا الموضوع لم يكن قبل كونه.

٣ - الشيء الذي يجب أن يتكون أو أن يحدث كان ممكناً قبل كونه.

٤ - الشيء الذي يكوِّنه التغير ضد ما يفسده التغير.

٥ - الشيء المتكون والشيء الفاسد من جنس واحد.

ولكن برغم هذه الخصائص المشتركة فإن اختلافاً عميقاً يفصل بين التغيرات المقصورة على الأعراض من جهة واقتران الكون والفساد من جهة ثانية. فموضوع كل تغير عرضي يكون شخصاً موجوداً بالفعل في حين «أن الأشخاص عندما يحصل لها تغير في جوهرها ذاته، فإن موضوع هذا التغير لا يوجد بالفعل، بل لا بد أن لا تكون له صورة قابلة لأن تجعله جوهراً (Non

(habere formam qua substantiatur). ومن ثمَّ، فإن طبيعة هذا الموضوع الذي يقبل الصور الجوهرية والذي هو المادة الأولى يجب أن تكون بالضرورة من طبيعة القوة، أعني أن القوة هي التي تحدد جوهره (potentia est ejus differentia substantialis) ولهذه العلة فإن المادة مستعدة لقبول كل الصور.

وتختلف هذه القوة المميزة تمييزاً جوهرياً لموضوع كل كون وفساد عن الموضوع نفسه الذي هو محدد تحديداً جوهرياً بهذه القوة. وإليك الفرق: فالقوة تسمى قوة بالإضافة إلى الصورة [التي يكون للموضوع قوة قبولها] . أما الموضوع فهو من الأشياء القائمة بذاتها. إنه العنصر الواحد الأزلي لجميع الموجودات القائمة بذاتها، وهو العنصر الذي جوهره بالقوة بالذات.

(Sed posse hoc, quo substantiatur hoc sujectum, differt a natura subjecti quod substantiatur per hoc posse, in hoc, quod posse dicitur erspectu formae, hoc autem subjectum est unum entium existentium per se, et elementum unum aeternum existentium per se quorum substantia est in potentia per sè).

ثم يضيف ابن رشد: «وذلك عسير الفهم والتصور إلّا بالمماثلة أو بوسيلة أخرى كما يقول أرسطو». ومع ذلك فإن الشارح يبدو بحق قد أصاب في تأويل فكر الحكيم في هذه المسألة. فمجموعة الإمكانات هذه الموجودة [برغم كونها إمكانات] لأن قوة الوجود هي حسب أرسطو ضرب ما من الوجود، والموجودة وجوداً أزلياً وبالذات لأن الشيء لا يمكن أن يكون لإمكانه بداية ولأن الممكن لا يستمد إمكانه إلّا من ذاته، هذه المجموعة من الإمكانات هي فعلاً المادة الأولى المشائية كما سبق أن قلنا .

ولنسلك، من جديد، السبيل التي أفضت بابن رشد إلى التسليم ثم التصريح بأن المادة طبيعتها قوة خالصة، ولنتوقف قليلاً عند اعتبار أحد المبادئ التي تمثل علامات في هذه السبيل. فهذا المبدأ يؤكد أن الشخص يمكن أن يكون له أي عدد [شئنا] من الصور العرضية، والموضوع الذي يقبل هذه

الصور هو بعد شيء بالفعل، إنه جوهر مؤلف من اجتماع صورة جوهرية والمادة الأولى. ولكن في الشخص الواحد لا يمكن أن توجد صورتان جوهريتان مختلفتان، بل لا توجد إلّا صورة واحدة، وتكون هذه الصورة متصلة مباشرة بالمادة الأولى التي لا يمكن أن تكون بالفعل أصلاً إذ إن «ما هو بعد بالفعل لا يمكن أن يقبل شيئاً آخر يكون بالفعل [هو أيضاً]».

[a]Differunt autem in hoc, quoniam invenit transmutationem individuorum in suis substantiis cogere subjectum non esse ens actu, et non harbere formam qua substantiatur. Si enmi haberet formam, nullam aliam reciperet nisi illa destructa; unum enim subjectum habere nisi unam formam impossibile est. Et si esset substantia simpliciter existens in actu, tunc esset impassibile et non receptivum. Quod enmi est actu non recipit aliquid, quod est in actu[a].

ولا يؤدي هذا المبدأ [القائل بأن] الجوهرية في كل شخص واحدة وجوباً، لا يؤدي دوراً أساسياً في الاستنتاج الذي أشرنا إليه فحسب، بل إنه لا يوجد ضمن الأوليات التي صاغها ابن رشد أوليٌّ فاقه في استرعاء انتباه المدرسية اللاتينية. وسيردد القرن الثالث عشر نهايته بكاملها المناقشات الحامية التي سيلتحم فيها المدافعون عن هذا المبدأ والمناهضون له.

فهل يعبر هذا الأولي فعلاً عن فكر أرسطو؟ الأمر اليقين هو أن أرسطو لا يضع في جميع النصوص التي يميز فيها مختلف الصور الموجودة في الشخص إلّا صورة جوهرية واحدة تحت الصور العرضية المتعددة، وهي صورة مرتبطة مباشر الارتباط بالمادة الأولى. ولكن هل يُعَدُّ هذا الأمر نتيجة أساسية توجبها عنده مفهومات الجوهر والصورة والمادة؟ أليس ذلك بالأحرى لأن الفرصة لم تسنح له لكي يواصل التحليل إلى ما هو أبعد من ذلك فيشير إلى صورة أعم تحت الصورة الجوهرية التي تجعل الجسم ناراً أو هواء أو تراباً أو ماء، كالصورة التي يكون بها جسماً فحسب مثلاً؟

وفي الحقيقة فإن القائلين برأي ابن رشد لا يترددون في الاستناد إلى أحد نصوص ميتافيزيقا أرسطو. وإليك هذا النص: «يمتنع أن يوجد جوهر واحد مؤلف من جواهر كثيرة توجد فيه بالفعل».

«وفعلاً فالشيئان اللذان هما اثنان بالفعل ليسا شيئاً واحداً بالفعل إطلاقاً. أما إذا كانا اثنين بالقوة فقط فيمكن أن يكونا شيئاً واحداً [بالفعل] يكون بالقوة ضعف نصفيه اللذين هما بالقوة أيضاً. إذ إن الفعل هو الذي يفرق. ومن ثم فإذا كان جوهر ما شيئاً واحداً فهو لا يمكن أن يكون مؤلفاً من جواهر كثيرة موجودة بالفعل معاً... وإذن فلا وجود إطلاقاً لجوهر يكون بالفعل مؤلفاً من جواهر [بالفعل] مختلفة... بحيث إن كل جوهر هو بكل يقين خال من التأليف»[١] .

وبدون شك فإن هذا النص هو الذي يمد ابن رشد بالمبدأ الذي يستعمله في مصنفه (قول في جوهر فلك السماء). وفعلاً فهو قد انتهى إلى صياغة هذه القضية عند شرحه لنص أرسطو هذا: «يمتنع أن يوجد شيئان بالفعل وأن ينتج عنهما في وقت ما شيء واحد موجود بالفعل وأن يبقيا موجودين بالفعل»[٢] .

«Impossibile est quod duo in actu sint. ese quibus in aliqua hora, fiat unum in actu, esistentibus illis in actu».

فهل يوجد الآن من لا يدرك ما حصل من انزياح في معنى هذا النص خلال انتقاله من (ميتافيزيقا) أرسطو إلى (القول في جوهر فلك السماء) لابن رشد؟ إن ما يسعى ابن رشد لحظره استناداً إلى هذا المبدأ هو القضايا التي من هذا الجنس: مزيج الماء والتراب جوهر واحد بحق مع حفاظ التراب والماء المؤلفين له على وجودهما الفعلي. وكان ابن رشد يعارض بهذا المبدأ الأولي

(1) Aristote, Métaphysique, livre VI, ch. XIII (Aristotelis Opera, éd. Didot, t. II,pp. 553 - 554; éd. Becker, vol. II, p. 1039, col. a).

(2) Averrois Cordubensis In XII libros metaphysicoe Aristotelis commentarii; in lib. VII (nunc VI) comm. 49.

أصحاب النظرية الذرية في عصره، وبوسع المرء أن يعارض به الذريين المحدثين الذين يتصورون بقاء الأكسجين والهيدروجين بقاءً جوهرياً في الماء [المؤلف منهما].

ولا يبدو أن أصيل ستاجيرا قد قصد ما يزعمه بعض من جاؤوا بعده، لا يبدو أنه كان يعتبر هذه القضية مفضية إلى الخلف: يمكن لشيء ما مؤلف من اجتماع المادة الأولى بصورة أولى أي لشيء هو بالفعل بمعنى ما أن يبقى من جهة ثانية ذا قوة على تقبل صورة جوهرية [أخرى]. وهذه الصورة تعطي، بانطباعها في المركب من المادة والصورة السابق، جوهراً [جديداً]. ولكن كيف يمكنه، من جهة أخرى، أن يعتبر من الخلف طروء صورة جديدة وفعل جديد على شيء هو بالفعل من بعض الوجوه؟ ألا تدخل الصورة العرضية في الجوهر بهذه الصورة حسب رأيه؟ أليست تدخل على مركب له بعد صورة جوهرية؟ ألم يعلّمنا هو ذاته ترتيب الصور المختلفة[1] التي توجد في الشخص نفسه بعضها فوق بعض ثم اعتبار جملة المادة الأولى والصور الأدنى من درجة معينة مادة ما مستعدة بدورها لتقبل الصور التي هي أسمى من تلك الدرجة؟ ألم يقل لنا: إنه بوسع المرء أن يحصي بهذه الصورة في الشخص الواحد الصور المختلفة الموجودة في ذلك الشخص؟

وإذن فقد يمكننا أن نقول: إن ابن رشد قد استنبط من تعليم أرسطو استنباطاً جعله يقول في مصنفه (القول في جوهر فلك السماء) أشياء لم يعبر عنها ابن ستاجيرا ولم يُعِدَّ لها حتى مجرد الإعداد. لكن هذا الاستنباط الرشدي سيعتبر في ميتافيزيقا القديس توما الإكويني وتلامذته التعبير الأمين عن الفكر المشائي، في حين أنه لا يمثل إلّا نظرية رشدية خالصة.

وكنا قد تابعنا الاستدلال الذي توصل ابن رشد بفضله إلى هذه القضية: في كل جوهر تجتمع صورة جوهرية واحدة مع المادة الأولى التي هي قوة محض.

---

(1) Voir: Première partie, Chapitre IV.

ولنر الآن كيف سيوصلنا فيلسوف قرطبة إلى هذه القضية الثانية: المادة الأولى قابلة للانقسام.

وينطلق هذا الاستنتاج الثاني من المبدأ التالي: إن الأشخاص المختلفة للنوع نفسه لها في ذاتها الصورة الجوهرية الواحدة نفسها، ولذلك فهي تنتسب إلى النوع نفسه. وما انفصالهم بعضهم عن بعض إلّا لأن هذه الصورة الجوهرية الواحدة تصور أجزاء مختلفة من المادة: «لا تقبل الصورة الجوهرية الانقسام إلّا بمفعول انقسام المادة الأولي Invenit substantiales formas dividi secundum divisionem hujus subjecti»[1] . فلا تتمايز أشخاص النوع الواحد إذن إلّا باختلاف أجزاء المادة الأولى التي توجد فيها. ويؤدي هذا المبدأ دوراً هاماً في ميتافيزيقا ابن رشد كلها. وكنا قد رأينا في الفقرة الثانية (II&) أي نتيجة يستمدها منه ابن رشد بخصوص بقاء النفس بعد فناء البدن. ويبدو أن ابن رشد محق في نسبة هذا الأولي إلى أصيل ستاجيرا. إذ إننا فعلاً نجد أرسطو قد استند إلى هذا المبدأ الأولي استناداً واضحاً عندما عرض الاستدلال التالي: «ومن البيّن بنفسه أن السماء واحدة، إذ لو وجد كثير من السماوات فعلاً مثلما يوجد كثرة بشرية، لكان مبدأ هذه السماوات المختلفة واحداً بالنوع، كثيراً بالعدد. والمعلوم أن الأشياء الكثيرة بالعدد ذات مادة كلها: إذ إن هذه الأشياء المتعددة لها الماهية نفسها [النوعية] (raison spécifique) كماهية الإنسان النوعية مثلاً.. لكن الشيء الذي هو الموجود الأول ليس بذي مادة لأنه فعل محض. وإذن فالمحرك الأول الساكن واحد بالنوع والعدد. ومن ثم فالأمر سيان بالنسبة إلى ما هو متحرك دائماً بحركة متصلة، بحيث إن السماء واحدة»[2] .

وتلفى علّة المتانة التي يتصف بها هذا الاستدلال في غير هذا الموضع.

(1) Averrois Cordubensis Sermo de substantia orbis, cap. I.

(2) Aristote, Métaphysique, livre XI, c. VIII (Aristotelis Opera, éd. Didot, t. II, p. 608; éd. Becker, vol. II, p. 1074, col. a).

فلقد عبر عنه أرسطو بهذه الصورة: «نجد في جميع الأشياء التي يتحقق جوهرها في مادة أشخاصاً لهم الصورة نفسها وعددهم كثير لا يتناهى»[١].

ثم يضيف أرسطو: «إن ما يميز الأشخاص بعضها عن بعض هو الصورة في المادة»[٢].

وإذن فإن ابن رشد يبدو قد فكر تفكيراً مشائياً أميناً عندما اعتبر انقسام المادة العلة الواجبة لتعدد أشخاص النوع نفسه الذي تحدده صورة جوهرية واحدة[٣]. ويستطيع ابن رشد، دون أن يناقض أرسطو، أن يستخرج النتيجة التالية[٤]: يجب إذن أن تكون المادة الأولى بذاتها وبصرف النظر عن الصورة الجوهرية التي توجد بالفعل قابلة للقسمة وذات كم، وأن نستطيع تجزئتها لكي يمكن وجود الكثرة في أشخاص النوع نفسه.

أما الأبعاد المتناهية التي يكون بفضلها للجسم طول محدد وعرض محدد وعمق محدد فإنها لا توجد في المادة الأولى، بل إن المادة الأولى تقبلها في الوقت نفسه الذي تخلع عليها فيه الصورة الجوهرية. ويختلف الأمر بالنسبة إلى الأبعاد

---

(1) Aristotelis, De Coelo lib, I, cap. IX (Aristotelis Opera, éd. Didot, t. II, p. 381; éd. Becker, vol. I, p. 278, col.a).

(2) Aristotelis, De partibus animalium lib. I, cap III (Aristotelis Opera, éd. Didot, t. III, p. 224; éd. Becker, vol. I, p. 643, col.a).

(3) ولكننا نستطيع كذلك أن نعارض هذه النصوص التي أوردناها بنصوص أخرى يبدو فيها أرسطو ناسياً مبدأ التشخيص إلى الصورة. لذلك فإن بعضاً يؤكدون أن ذلك هو مذهب أرسطو بل ومذهب ابن رشد نفسه.

((Individuum fit hoc formam)).

dit Zimara Marci Antonii Zimare Philosophi consummatissimi Tabula dilucidationum in dictis Aristotelis et Auerrois, Opus loculentissimum, et nunc opera cujusdam Adolescentis, Vtriusque linguoe peritissimi recognitum, et in lucem summa cura et diligentia oeditum. Venetiis, Apud Hieronymum Scotum.

MDLVI. Fol. 77, col d, et fol. 78, col. a).

(4) Averrois Cordubensis Sermo de substantia orbis, cap. I.

اللامحددة التي تكفي لتخصيص الجسم «فهذه الأبعاد البسيطة التي يطلق عليها اسم الجسم البسيط لا يمكن فصلها عن المادة الأولى».

ولو لم تكن للمادة الأولى هذه الأبعاد اللامحددة لكانت غير قابلة للقسمة، ولو لم تكن قابلة للقسمة لما كان بوسعها أن تقبل في الوقت نفسه صوراً مختلفة في أجزائها المختلفة، بل لانطبعت الصورة نفسها في جميع أجزائها في الوقت نفسه.

«Et causa hujus totius est, quia hoc subjectum recipitus dimensiones recipientes dimensionem terminatam, et quia est multum in potentia, quoniam si non haberet dimensionem, non reciperet insimul formas diversas numero, nec formas diversas specie, sed in eodem tempore non inveniretur nisi una forma».

وتجدر المقارنة بين موقف ابن رشد هذا والموقفين اللذين وقفهما كل من ابن سينا والغزالي لكي نبرز الفروق التي تميزه عنهما والتي هي فروق يعسر إدراكها لما تتصف به من لطف شديد، ولكنها فروق هامة جداً.

فابن سينا ينسب إلى الهيولى قوة الأبعاد اللامحددة وقابلية القسمة، والغزالي كذلك ينسب إليها قابلية القسمة التي تفترض هذه الأبعاد اللامحددة. وإذن فهيولى ابن سينا والغزالي توافق مادة ابن رشد الأولى وهي مثلها من حيث درجة اللاتحدد. وإذ نقول توافقها فنحن لا نعني أنها هي، إذ يبقى فعلاً بين المفهومين فرق جوهري، علته المعنى المختلف الذي يضعه فلاسفتنا الثلاثة تحت كلمة قوة. فهم يجمعون ثلاثتهم على القول بأن الأبعاد اللامحددة وقابلية التجزئية توجد بالقوة فيما يسميه ابن رشد مادة أولى وما يسميه ابن سينا والغزالي هيولى. لكن الأول يجزم بأن الأبعاد الثلاثة اللامحددة وقابلية التجزئية توجد بحق في المادة الأولى بالصورة التي يُوجَدُ عليها الوجودُ بالقوة. أما ابن سينا وخاصة الغزالي فإنهما يريان أن قابلية القسمة وهذه الأبعاد لا يتعدى وجودها حكم العقل الذي يثبت إمكانها.

ولكن، فلنسلم بأن مادة ابن رشد الأولى توافق هيولى ابن سينا والغزالي، تاركين الاختلاف بينهما جانباً، ولنر أين يناقض ابن رشد سابقيه والغزالي في المقام الأول؟

فالغزالي يسلم بأن المادة يجب أن تقبل أولاً صورة أولى تقسمها تقسيماً فعلياً إلى أجسام لكل منها حدوده الفعلية واتصال فعلي بين هذه الحدود. وبالإضافة إلى هذه الصورة الأولى التي تجعل الجسم جسماً تأتي صورة جوهرية لتجعله جسماً لهذه الطبيعة أو تلك، جسماً للنار أو الهواء أو للماء أو للتراب أو للفلك أو الكوكب.

لكن ابن رشد يختلف عن الغزالي لأنه يرفض اعتبار هاتين الصورتين صورتين متمايزتين. بل هو ينسب إلى الصورة الجوهرية ما كان سالفوه ينسبونه إلى الصورة الجسمية المتقدمة. فالصورة الجوهرية هي التي تقتطع لنفسها الجزء الذي تصوره من المادة الأولى وهي التي تحدث فيه قسمة فعلية تطبع فيها أبعاداً محددة: إن الأبعاد المحددة والكم الفعلي يصاحبان الصورة الجوهرية وأعراضها الأولى مثل الحرارة والبرودة واليبس والرطوبة.

يقول ابن رشد: «وذلك موافق لما تظهره لنا التجربة. فعندما تؤثر صورة الحرارة في الماء فإننا نراه يتمدد فتكبر أبعاده بكيفية تقربها من الأبعاد الملائمة للهواء، وعندما نصل إلى أكبر حجم يمكن للماء أن يشغله فإن موضوع الماء أي مادته يتجرد من صورة الماء وعظم الأبعاد الخاص بالماء في الوقت نفسه فيقبل صورة الهواء وعظم الأبعاد الخاصة بصورة الهواء. وتحدث صورة البرودة في الهواء مفعولاً مناقضاً: إذ تظل أبعاد الهواء في تناقص إلى أن يتجرد الهواء من صورته ويكتسي صورة الماء».

ويبتعد ابن رشد عن الغزالي إذ يجعل الأبعاد المحدودة تابعة للصورة الجوهرية، ولكنه يبدو بذلك قد اقترب من ابن سينا، فلنر الآن فيم يناقض ابن رشد ابن سينا. ففي مصنفه (القول في جوهر فلك السماء) يقول ابن رشد: «لقد افترض ابن سينا أن استعداد الأبعاد المجردة الثلاثة أي غير المحدودة الموجودة في المادة استعداد للأبعاد المحدودة. لذلك فهو قد افترض أن صورة أولى يجب أن توجد في المادة الأولى قبل وجود الأبعاد فيها».

لكن ابن سينا لم يخلط بين الأبعاد اللامحدودة والأبعاد المحدودة كما يبدو أن

ابن رشد يتهمه بذلك. ولكن الأمر الثابت بحق هو أن ابن سينا يعتبر الأبعاد اللامحدودة أي قابلية القسمة التي تكون بفضلها الهيولى جسماً ممتداً بحسب الطول والعرض والعمق ليست في الهيولى إلّا بفضل صورة أولى هي صورة الجسمية (الجسمية Corporolitas) وإذا جردنا الهيولى من هذه الصورة فسيبقى موضوع أو مادة تفوق الهيولى بلا تحددها لكونها ليس لها حتى هذه الصفات التي تنتج عن الأبعاد اللامحدودة وقابلية القسمة. وهذا الموضوع لم يطلق عليه ابن سينا اسماً، ولكننا نستطيع القول، دون أن نزيف فكر ابن سينا، إنه المادة الأولى وأن الهيولى التي هي مطابقة للجسم في ذاته جوهر مؤلف من المادة الأولى والصورة الأولى التي هي الجسمية .Corporolitas

وهذه النظرية يرفضها ابن رشد رفضاً قاطعاً، إذ إن الموضوع الأخير الذي ننتهي إليه عندما ندرس التغيرات الجوهرية له الأبعاد اللامحدودة وقابلية القسمة، ولا يجب أن ننسب هذه الخصائص إلى صورة أولى أضفتها على مادة أولى دونها لا تحدداً.

وبعض الاعتراضات التي يوجهها ابن رشد إلى ابن سينا خالية من القيمة مثل الاعتراض التالي: إن الصورة التي وضعها ابن سينا [لو وجدت] لما قبلت القسمة بقسمة الموضوع. إذ إن ابن رشد يرى أن كل صورة حالة في مادة تنقسم بانقسامها، ولكن من الواضح أن هذه القاعدة لا يمكن أن تعتبر عامة إذا كانت توجد صورة ما - المادية - تقوم في مادة غير قابلة للقسمة: إذ عندئذ نقع في محظور المصادرة على المطلوب.

لكن بعض الاعتراضات [الرشدية] الأخرى لها وقع كبير، أو هي، بعبارة أصح، تبين بصورة أفضل من الأخرى، أن فكر المادة حسب فلسفة ابن سينا لا تشترك في شيء مع فكرة المادة حسب فلسفة أرسطو. فالمادة حسب هذا الأخير هي الموضوع الثابت في أحد التغيرات، والمادة هي الشيء الذي تعوضه صورة مضادة في هذا التغير. والمعلوم أن الأبعاد اللامحدودة، وقابلية القسمة ليست أشياء تقبل الأضداد، لذلك فإنه لا تغير يمكن أن يحدث فيها وأن يعد فيها ليوجد شيئاً غيرها. بل في كل تغير جوهري تبقى الأبعاد اللامحدودة

وقابلية القسمة في الجوهر الفاسد والجوهر المكون [على حدّ السواء]. وإذن فهذه الأبعاد [اللامحدودة] وقابلية القسمة ليست خصائص صورة من الصور بل هي صفات تقوم وتبقى في الموضوع الثابت لكل تغير جوهري أي في المادة الأولى. ويبين ابن رشد بمحافظته على هذه القضية ضد ابن سينا، أنه تلميذ أرسطو الأمين.

وبيِّنٌ بنفسه أن ابن سينا يتصور المادة والصورة تصوراً مخالفاً لتصور أرسطو لهما. ولا مندوحة من ذلك ما دام تصوره للقوة والفعل غير تصور أرسطو.

فأرسطو وتلميذه ابن رشد لكي يفصلا المادة والصورة ويدركا ما ينسب إلى هذه وما ينسب إلى تلك، يدرسان تغيراً حقيقياً فيفصلان فيه ما يتغير عما يبقى ثابتاً [لا يتغير]. أما ابن سينا فإنه يقيم مثل هذا (التشريح) بوساطة عملية منطقية خالصة: فالصورة هي كل ما يضفي على الموضوع تحدداً جديداً ما. والموضوع الأقل تحدداً والذي تحدده الصورة تحديداً أدق هو المادة. ونحن لا نجد هذا المبدأ مذكوراً في فلسفة ابن سينا، لكنه يسند استدلالاته من الداخل دون أن يطفو في الكثير من الأحيان. وهذا التغيير العميق الذي أحدثه ابن سينا في فكرة الصورة مماثل للتغيير الذي أحدثه في مفهوم القوة، إذ إن القوة أصبحت مطابقة لإمكانية عقلية خالصة بعد أن كانت ضرباً من الوجود [عند أرسطو].

وإذن فابن سينا قد اعتبر الامتداد بحسب الطول والعرض والعمق، الذي يجعل موجوداً ما يسمى جسماً، اعتبره صورة هي صورة الجسمية لما رأى أنه تحديد أول [للمادة الأولى]. ولكنه لم يذكر شيئاً عن الموضوع الذي هو أكثر منه لا تحدداً والذي أضفت عليه هذه الصورة خاصية الجسمية. ولو واصل الطريق التي اتبعها ضمنياً إلى غايتها لأفضت به إلى القول بأن هذا الموضوع هو ما يقبل تحديد الجسم وتحديد غير الجسم ولاضطر إلى القول بأن المادة الأولى الحقيقية هي المادة المشتركة بين الجوهر الجسمي والجوهر العقلي. وابن سينا لم يذهب إلى حدٍّ استخراج هذه النتيجة، وسنرى بعد قليل أن هذه النتيجة لم تحل دون الإقدام المنطقي الذي قام به سليمان بن جبريل.

٥

أعمال ابن رشد (تابع): طبيعة الأفلاك ومحركاتها

إن التقابل بين نظام العقد في فكر ابن رشد وأرسطو ونظام العقد في فكر ابن سينا والغزالي سيبرز بوضوح وأهمية كبيرين في فحص هذه المسألة: هل توجد الهيولى أو المادة ذات الأبعاد اللامحدودة والقابلة للقسمة في الأجرام السماوية وجودها في الأجرام السفلية؟

ولكن ما الجسم ذو الأبعاد اللامحدودة والقابل للقسمة بالنسبة إلى مدرسة ابن سينا والغزالي؟ إنه جسم يمكن لأي نقطة منه أن تعتبر منطلقاً لمستقيمات قائمة بتصور ذهني خالص، إنه جسم يمكن لعقلنا أن يحدث فيه ما شاء من التقسيمات. ولعل هذا الجسم لا تسمح طبيعته برسم هذه المستقيمات القائمة فعلاً وبتحقيق التقسيمات التي تخيلناها. لكن ذلك لا يهم. إذ ليس هذا الامتناع إلّا خاصية أضافتها صورة ما إلى أبعاد المادة اللامحددة. ويمكن عدم اعتبار هذه الصورة وعندئذ سنجد في أعماق هذا الجسم الهيولي حتى وإن كان هذا الجسم جسماً سماوياً ذا طبيعة تحيل كونه قابلاً للانقسام.

وبعد فما الأبعاد اللامحددة وما قابلية الانقسام بالنسبة إلى ابن رشد وإلى كل أولئك المخلصين إلى منهج أرسطو؟ إنها الانقسام بالقوة، أعني الانقسام الذي يمكن أن يصير بالفعل والذي يمكن تحقيقه فعلاً والذي لابد هو حادث ذات يوم. وكون الجسم قابلاً للقسمة بالعقل، حتى وإن كان جسماً سماوياً أمراً لا يدور بخلد أرسطو أو ابن رشد أن ينفياه، بل هما، عند الاضطرار، يُقِرَّان به. ولكن الأمر لا يتصل بالقسمة المتصورة بل بالقسمة التي يمكن أن تصبح حقيقية وفعلية. وإذن فالأجسام التي لها بالقوة مثل هذه القابلية للقسمة

هي وحدها التي سيُقالُ عنها هاهنا إنها قابلة للقسمة، وهي وحدها التي لها مادة أولى ذات أبعاد غير محددة وهي مادّة تضفي عليها صورة جوهرية فيما بعد الأبعاد المحددة.

ومن ثم فإنه من البين بنفسه أن الأجرام السماوية ليست من هذا النوع. فهي ليست مؤلفة من مبدأين: مادة أولى قابلة للقسمة بالقوة وذات أبعاد لا محدودة، ثم صورة تضفي على المادة أبعاداً محدودة في الوقت نفسه الذي يجعلها فيه هذا الجوهر أو ذاك.

وإذن فالجرم السماوي ليس شيئاً مؤلفاً من المادة والصورة مثل الجسم الخاضع للكون والفساد، بل هو موجود بسيط غير قابل للقسمة الفعلية، وله بذاته شكل معين وأبعاد محدودة معينة.

لكن كل فلك فهو متحرك، وبالتالي فلا بد أن يكون ذا طبيعتين. فأما الطبيعة الأولى فهي الجرم المتحرك، وأما الطبيعة الثانية فهي المحرك الذي يحرك هذا الجرم. فما هي إذن طبيعة هذا المحرك؟

هل هو صورة قائمة في الجرم السماوي قيام الصورة الجوهرية أو العرضية في جرم سفلي أي قيام الصورة النارية في النار أو قيام صورة الثقل في ذي الوزن؟

ومثلما رأينا، فإن من خصائص هذه الصور الأخيرة أنها تقبل القسمة بقسمة الموضوع الذي تقوم به والمعنى الحقيقي لقولنا: إنها موجودة في الجسم هو هذه الخاصية، أي إن القول بأن الصورة تقوم في الجسم والقول بأن الصورة تنقسم بانقسامه قولان مترادفان. ومن جهة ثانية فإن هذه الصور متناهية لمجرد كونها قابلة للقسمة.

ولكن لما كان جرم فلك سماوي ليس قابلاً للقسمة فإن محرك ذلك الفلك لا ينقسم بانقسام المتحرك، ثم إن هذا المحرك يجب أن يكون غير قابل للقسمة، إذ إن الحركة التي ينتجها تُثبت أن قوته لا متناهية. وإذن فمحرك أي جرم سماوي

ذو طبيعة بسيطة غير قابلة للقسمة، وهو لا يوجد في جرم السماء بل هو مفارق له مفارقة تامة.

ويمكن لنا بدون شك، إذا أردنا ذلك، أن نقول: إن الفلك السماوي مؤلف من مادة وصورة، وإن جرم السماء هو مادته والمحرك المفارق هو صورته، ولكن علينا ألّا نغتر باشتراك الاسم الذي نضعه بين الجواهر السماوية والجواهر الخاضعة للكون والفناء.

فمادة الجوهر الخاضع للكون والفساد لها أبعاد غير محدودة، والأبعاد المحدودة هي التي توجد فيها بالقوة، وبذلك فهي مستعدة لقبول الصورة. والأمر على غير ذلك بالنسبة إلى الجرم السماوي، فليس قبول الأبعاد المحدودة فيه مسبوقاً باستعداد وقوة لقبولها، بل إن هذه الأبعاد المحدودة وكذلك الشكل المحيط بها تكون فيه دائماً بالفعل وليست بالقوة إطلاقاً.

وإذن فإنه يمكننا القول[1] بأن كل الأجسام سواء كانت أجراماً سماوية أو أجراماً قابلة للكون والفساد، مركبة من مادة وصورة شريطة أن نبرز مباشرة هذا الفرق العميق بينهما. فالمادة في الجسم السفلي شيء وجوده بالقوة، أما الصورة فهي لا توجد وجوداً مستقلاً عن المادة، بل هي تقوم فيها وبها إذ ما هي إلّا تفعيل إحدى قوى تلك المادة.

أما المادة في الجرم السماوي فإنها على العكس، ليس شيئاً يوجد بالقوة، إنها حامل الصورة وموضوعها، ولكنها موضوع موجود بالفعل. أما الصورة فإنها توجد وجوداً مستقلاً عن هذه المادة، إنها ليست تفعيل لإحدى قواها.

وإذن فإذا تكلمنا على الأجرام السماوية مثل كلامنا على الأجرام السفلية فما ذلك إلّا بالاشتراك، إذ إن طبائع هذه الأجرام هي في الحقيقة طبائع مختلفة اختلافاً جوهرياً.

ومع ذلك نستطيع أن نعتبر مع أرسطو أنه يوجد كذلك بعض القوة في

(1) Averrois Cordubensis Op. laud, cap. III.

الجرم السماوي[١] ، فهذا الجرم له فعلاً قوة الحلول في مكان آخر غير المكان الذي يشغله الآن. ولما كانت كل قوة تقوم في مادة فإننا نستطيع أن نقول بأن الفلك فيه مادة ما هي المادة القابلة للحركة المكانية. ويمكن أن نعتبر هذه المادة شيئاً وسيطاً بين المادة الأولى التي للأشياء السفلية والتي هي في حالة بين القوة بإطلاق والفعل المحض. فالأبعاد الثلاثة المحدودة والشكل الهندسي المحدد لموضوع ذي موقع معلوم أمور موجودة بالفعل وبصورة خالصة لا تشوبها أي قوة. لكن الجرم السماوي يتضمن، بقدرته على تغيير المكان دون تغيير الشكل، وهي القدرة التي تكوّن المادة المكانية، يتضمن قوة ما بالإضافة إلى هذا الفعل الخاص، وإذن فللقوة درجات مثل المادة بحيث إن الأجرام السماوية فوقها محرك لا شيء فيه بالقوة ولا وجود لشيء فيه يمكن أن يسمى مادة.

ولنشرع الآن في دراسة الصورة التي تحرك الأجرام السماوية. ففي المتحرك السفلي تقوم صورة غير تامة[٢] ، وإذا كان الجسم متحركاً فذلك من أجل أن تحصل تلك الصورة على تمام أكبر. وهذا التمام الذي هو بالقوة فقط في الجسم المتحرك يكون بالفعل في الغاية التي تنحو إليها الحركة، وإذن فإنه يوجد هاهنا صورتان إحداهما علة فاعلة لحركة الجسم والثانية علة غائية.

لكن الأمر على خلاف ذلك بالنسبة إلى الأجرام السماوية، فصورة هذه الأجرام لا تأتيها من تفعيل المادة التي تتركب منها الأجرام، إذ إن هذه المادة ليست قابلة للزيادة والنقصان من حيث الفعل، ولا يكون تمامها قابلاً للزيادة والنقصان. ولذلك فلا حاجة للتمييز بين صورة ناقصة تحرك الجسم وصورة تامة هي الغاية التي تنحو إليها الحركة. بل إن علة الحركة هنا هي والعلة الغائية أمر واحد: إن الصورة التي تحرك هي عينها الصورة التي تنحو إليها الحركة.

والحركات السفلية تنتهي عندما تبلغ العلة الناقصة التمام الذي تنحو إليه،

(1) Averrois Cordubensis Op. laud, cap. V.
(2) Averrois Cordubensis Op. laud, cap. I.

أي عندما تبلغ الحركة غايتها، ولا يمكن بالنسبة إلى جسم خاضع للكون والفساد أن نتصور حركته حركة قديمة. لكن الأمر يختلف عندما تكون العلة المحركة هي العلة الغائية عينها: فالسماوات يمكنها أن تتحرك حركة قديمة.

لكن محرك فلك [من الأفلاك] هو قوة لها نشاط متناه، لذلك فهو يحرك هذا الفلك الذي هو جسم متناه بسرعة متناهية وإذن فإن المحرك ليس لا متناهياً[١] في القوة بل في المدة، ويتمثل لا تناهيه في إنتاج حركة سرمدية.

ولما كان هذا المحرك متناهياً بذاته، لابد أن يستمد هذا اللاتناهي[٢] من شيء آخر غير ذاته. وبين أنه لا يمكن أن يحصل على هذا اللاتناهي إلّا بشوق أو نزوع نحو موجود أسمى منه. وهذا الموجود الذي هو محرك أول ساكن، لا يمكن أن يكون جرماً أو قوة حالة في جرم. إنه عقل مفارق لكل مادة ولكل جسم. ومحرك الفلك يشتاق إلى هذا العقل بفضل معرفته له، وعن هذا الشوق الأزلي تنتج أزلية الحركة.

ولأجل هذا الشوق وقياساً على نفس الموجودات ذوات الأنفس الموجودة في فلك القمر، يمكن، إذا شئنا، أن نسمي نفساً هذه الصورة المتشوقة الموجودة في كل فلك والتي تحرك الفلك بهذا الشوق حركة مكانية. لكن علينا ألّا نغلط في معنى هذه التسمية: علينا ألّا نتصور «أن نفوس الأجرام السماوية صور في مواد، أي صور قائمة في المادة الأولى تستمد قدمها من صور لا مادية غيرها. إذ إنه ينتج عن ذلك فعلاً أن ما ليس له بذاته قدم الوجود بالذات يقبل القدم من موجود آخر وهو أمر ممتنع بإطلاق. فالطبيعة القابلة للكون والفساد لا يمكنها أن تقبل القدم من غيرها. وهذا الأمر بين لمن يعتبر أسس فلسفة أرسطو»[٣].

(1) Averrois Cordubensis Op. laud, cap. III.
(2) Averrois Cordubensis Op. laud, cap. IV.
(3) Averrois Cordubensis Op. laud, cap. I.

والقول بضد هذا خطأ يقع فيه المبتدئ في الفلسفة (incipientis) وذلك ما يراه ابن رشد في ابن سينا والمدرسة الأفلاطونية المحدثة العربية.

فلنعد إلى هذا العقل الذي تشتاق إليه النفوس الفلكية والذي يضفي القدم على الحركة التي تحدثها هذه النفوس. فابن رشد يقول فيه: «وعندما نظر أرسطو في القوى المحركة للأفلاك السماوية وجد أنها ذات قوى محدودة، ولما فحص دوام حركتها تبين له أن علة هذا الدوام ليست هذه القوى المحركة بل إن ما يعطيها هذا الدوام هو الموضوع الذي تتشوق إليه. ولما كان دوام الحركة لا يصدر إلّا عن محرك الحركة فإنه ينتج أن هذا المحرك ليس جسماً ولا هو قوة في جسم، بل هو عقل مجرد، والجسم السماوي يتحرك بتعقله لهذا العقل وشوقه له. كما حدد أرسطو العلة في سرمدية حركة السماء، فقال: إن هذه القوة المحركة لا توجد في نهاية مقعر فلك السماء الأولى والعالم. وقال كذلك: إن موضوع القوة المحركة للسماء هو بلا ريب النفس التي تشتاق والتي هي منزهة عن المادة حاشا مادة الحركة المكانية فقط»[1] .

ويبرز هذا النص بوضوح كبير المقابلة بين المحركين السماويين. فأحدهما ليس منفصلاً تمام الانفصال عن المادة، بل هو ذو مادة مكانية، إنه مرتبط بجرم السماء. ويمكن أن نسميه نفس الفلك إذ هو يعلم ويشتاق بصورة تجعل الحركة التي يُشيعها في جرم السماء معلولة لهذا الشوق. أما المحرك الثاني فهو موضوع الشوق الذي ينزع إليه المحرك الأول، إنه عقل محض منزه عن كل مادة وهو ليس في جسم أصلاً، وهو ساكن مما يوجد قدم الحركة التي تسعى النفس بها إلى موضوع شوقها.

ولا أحد يمكنه أن يشكك في كون كل فلك يوافقه محرك من النوع الأول حسب ابن رشد، ولكن هل يجب أن نسلم بوجود محركات من النوع الثاني أي عقول بعدد أفلاك السماء؟ أم هل يجب، على العكس، أن نعتقد بأن موضوع

(1) Averrois Cordubensis Op. laud, cap. IV.

شوق النفوس السماوية كلها هو عقل واحد بعينه أي عقل أول ساكن وواحد بعينه؟ إن قراءة مصنف القول في جوهر فلك السماء لا تسمح بالفصل بين هاتين الخليتين.

صحيح أن ابن رشد يتكلم في هذا المصنف بصيغة المفرد عن العلة التي تستمد منها حركة السماء قدمها أي عن العقل موضوع الشوق والمحرك الساكن العري بإطلاق من كل مادة. ولكنه من جهة ثانية يتكلم بصيغة المفرد أيضاً عن السماء في جميع فصول الكتاب المتعلقة بها، فهو يعالج شروط الحركة السماوية وكأنه لا يوجد إلّا سماء واحدة وفلك واحد. وأرسطو نفسه كان يفعل الشيء نفسه هو أيضاً في المقالة الثامنة من السماع الطبيعي وفي جل فصول السماء والعالم وفي الميتافيزيقا.

وإذن فنص (القول في جوهر فلك السماء) لا يعلمنا إن كان يجب علينا أن ننسب إلى كل فلك عقلاً أو أن نخضع السماء كلها إلى المحرك الأول الساكن بمفرده. ولا ريب في أن بعض قراء (القول في جوهر فلك السماء) قد رأوا أن ذلك هو رأي ابن رشد. ونستطيع أن نذكر شاهداً لذلك مثلاً روبار الإنجليزي الذي يحتج كثيراً برسالة الشارح هذه في شروحه حول مصنف الكرة ليونس أصيل ساكرو بوسكو المؤلفة سنة ١٢٧٠[١].

وفعلاً فلقد لاحظ روبار الإنجليزي فقال: «لاحظوا أن للسماء محركين أحدهما مرتبط بها والثاني مفارق لها. والمحرك المفارق هو السبب الأول أما المحرك الحال فيها فهو عقل ما مختص بتحريك السماء. وهذه العقول بدورها نوعان. أحدهما يحرك كل الأفلاك من الشرق إلى الغرب، إنه نفس العالم، والنوع الثاني يحدث حركات مضادة للحركة الأولى. وهذه المحركات متعددة وعددها بعدة الحركات من الغرب إلى الشرق، بحيث إن كل فلك متحير فله محركه الذي يخصه»[٢].

(1) Voir: Seconde, Ch. V, & VIII; t. III, pp. 291 - 298.

(2) Tractatus de Spera Jo. de Sacro - Bosco cum glosis Ro. Anglici; cap. Ium, glosa IIIa: Nat, fonds latin, ms. n 7392, fol, coll. b. et c.

وبدون شك فإن روبار الإنجليزي ليس الوحيد الذي أول هذا التأويل الإشارات الواردة في مصنف (القول في جوهر فلك السماء)، إذ يبدو أن البار الكبير والقديس توما الإكويني قد فهماه الفهم نفسه.

لكن كون ابن رشد لم ير هذا الرأي أمر لا يمكن أن يتطرق إليه الشك بعد قراءة شروحه على ميتافيزيقا أرسطو: فهذه الشروح تحدد بدقة ما لم يحدده كتاب (القول في جوهر فلك السماء).

ففي هذه الشروح يبحث ابن رشد هذا الشك الذي نعتبره محرجاً لعلم القوى المشائي: إذا كانت القوة التي تحرك جرم السماء متناهية فإنها لا يمكن أن تضفي على هذا الجسم حركة قديمة، وإذا كانت لا متناهية فإنها لا تستطيع أن تحركه بسرعة متناهية: «والجواب في ذلك أن يقال له: إن هذه الحركة قد تبين من أمرها أنها مؤلفة من محركين محرك متناهي التحريك وهي النفس التي فيه، ومحرك غير متناهي التحريك وهي القوة التي ليست في مادة... وأما قوى محركة في أجسام أزلية فيمكن فيها أن تحرك دائماً ولا تحرك دائماً. أما كونها غير محركة دائماً فإذا فرضنا الذي إليه تتحرك وهو المحرك الأول - يلحقه التغير بأي نوع اتفق من أنواع التغير. وأما كونها متحركة دائماً، فإذا كان الذي تتحرك [إليه] غير متغير بنوع من أنواع التغير وهذا هو ألّا يكون جسماً أصلاً. فإن كان هاهنا متحرك أزلي فواجب أن يتحرك بقوة فيه عن محرك لا يلحقه نوع من أنواع التغير وما هو بهذه الصفة فليس هو ذا هيولى باضطرار... وقوله [أرسطو] هذا يشير به إلى جميع ما بينه من أمر هذا المحرك الأول الذي ليس في هيولى»[1] .

ومباشرة بعد هذا القول المتمم بصورة جد ملائمة لمصنف (القول في جوهر فلك السماء) يضيف ابن رشد هذه العبارات: «لما بين [أرسطو] أنه يوجد

---

(1) Averrois Cordubensis In libros metaphysicos Aristotelis commentarii; super XIIm librum Aristotelis Xius lib. Averrois, comm. 41.

هاهنا جوهر أزلي في غير مادة أصلاً شرع يطلب هل هذا الجوهر الموجود هو واحد أم كثير وإن كان كثيراً فكم عدده»[١] .

وإليك طريقة ابن رشد في عرض الاستدلالات التي يحل بها أرسطو هذا الشك: «فإن المبدأ وأول الهويات فلا يتحرك بذاته ولا بنوع العرض وإنه يحرك الحركة الأولى السرمدية الواحدة أيضاً، فإذا كان المتحرك مضطراً أن يتحرك بشيء والمحرك الأول لا يتحرك بذاته وكانت الحركة السرمدية بمحرك سرمدي.. فبين أنه مضطر أن تكون الجواهر على قدر عدة تلك وأن تكون سرمدية بالطبع وغير متحركة بذواتها وأن تكون من غير عظم للعلة التي قيلت أولاً»[٢] .

وهذه النتيجة لا تترك مجالاً للشك: فعدد المحركات الساكنة أو العقول المنزهة عن المادة بعدة أفلاك السماء عند كل من ابن رشد وأرسطو. وليس معنى ذلك أن الشارح لا ينسب أصلاً دوراً متميزاً إلى أول هذه العقول، إلى العقل الذي يُحرك الفلك الأعلى والأفلاك جميعها حركتها النهارية، بل يبدو له، على العكس[٣] ، أن هذا الجوهر اللامادي له بطبيعته ثم بالمكان والعظم المنسوبين لمتحركه، تقدم على جميع العقول الأخرى. وسيقول لنا ابن رشد كيف يتصور هذا التقدم دون ألّا ينتهز المناسبة التي سنحت له ليدحض رأياً تقول به مدرسة الفارابي وابن سينا: «وأما ما قاله المتأخرون من أن هاهنا جوهراً أول هو أقدم من محرك الكل فهو قول باطل. وذلك أن كل جوهر من هذه الجواهر فهو مبدأ للجوهر المحسوس على أنه محرك وعلى أنه غاية. ولذلك ما يقول أرسطو أنه لو كانت هاهنا جواهر لا تحرك لكان فعلها باطلاً».

فما هو الرأي الذي يقصده الشارح في هذه الفقرة؟ لن يطول انتظارنا

(1) Averroès, loc, cit. comm. 42.
(2) Averroès, loc, cit. comm. 43.
(3) Averroès, loc, cit. comm. 44.

لمعرفته، إذ إن ابن رشد يكتب مباشرة بعد ذلك: «وأما الذي حركهم إلى هذا الظن وذلك أنهم قالوا يظهر من أمر هذه العقول أن بعضها لازم لبعض على جهة ما يلزم المعلول عن العلة والمسبب عن السبب. والجوهر الأول يجب أن يكون واحداً في الغاية وبسيطاً في الغاية، والواحد والبسيط لا يصدر عنه ولا يلزم عنه إلا واحد، ومحرك السماء الأول لزم عنه نفس السماء الأول ومحرك الفلك الذي يليه فواجب أن يكون غير بسيط فله علة هي أقدم».

وهذا الرأي هو رأي الفارابي وابن سينا والغزالي. وابن رشد يقابله باحتقار كبير: «فهو قياس يقف على فساده من ارتاض أدنى ارتياض في هذا العلم... وهذا القول مُوهم».

وفعلاً، فإن العلاقة التي تضعها هذه النظرية بين العقول المفارقة التي يكون السابق منها علة اللاحق الخالقة، لا يقبلها عقل مشائي يعتبر السبب الخالق أمراً غير قابل للتصور: «وذلك أنه ليس هنالك صدور ولا لزوم ولا فعل حتى نقول: إن الفعل الواحد يلزم أن يكون عن فاعل واحد».

لكن ابن رشد سيحتفظ ببعض هذه النظرية الأفلاطونية المحدثة التي بالغ في الحط منها، سيحتفظ منها بشيء يكون مبدأ تفاضل أو قاعدة سُلَّمية بالنسبة إلى العقول السماوية.

فكل كرة سماوية حسب ميتافيزيقا أرسطو، يحركها شوق الاتصال بالعقل المفارق الخاص بها. وإذن فكل فلك يكوّن مع العقل الخاص به ضرباً من المنظومة المنغلقة التي ليس لها أي علم بالعقول الأخرى.

وإليك الآن ما سيفترض ابن رشد: إن محرك جرم كل سماء أو ما يمكن أن نطلق عليه إذا أردنا اسم نفس السماء لا يقتصر علمه وشوقه على العقل المتعلق بتلك السماء فقط، بل إن نفس كل سماء لا تعلم العقل الخاص بتلك السماء فقط بل هي تعلم كذلك العقل المحرك للفلك الأسمى. والمعلوم أن العقل المفارق يكون بنحو ما علة لنفس سماوية ما لأن هذه النفس تعلمه، وهو

ليس علة خالقة بل علة غائية للحركة التي تحدثها تلك النفس في جرم السماء، وإذن فالعقل المحرك للفلك الأسمى سيكون بنحو ما العلة الغائية لكل المحركات الفلكية.

يقول ابن رشد: «وإنما هنالك علة ومعلول على جهة ما نقول: إن المعقول هو علة العاقل. وإذا كان ذلك كذلك فليس يمتنع فيما هو بذاته عقل ومعقول أن يكون علة لموجودات شتى من جهة ما يعقل منه أنحاء شتى، وذلك إذا كانت تلك العقول تتصور منه أنحاء مختلفة من التصور. فيما يتصور إذن من المحرك الأول محرك جرم السماء وهو العلة في نفس السماء غير ما يتصور منه محرك فلك زحل مثلاً، وكذلك الأمر في واحد واحد منها أعني أن كل واحد منها كماله هو في تصور علته التي تخصه وتصور العلة الأولى. وبهذا صارت حركاتها كلها تؤم شيئاً واحداً وهو النظام الموجود للكل... وكذلك ينبغي أن نفهم أن حركات سائر الأفلاك تؤم حركة الفلك المكوكب نفسه وأن كمال كل واحد من المحركين لواحد واحد منها أعني المحرك الأول لفلك فلك يستكمل بالمحرك الأول للجميع، ولذلك صارت جميعاً تؤم هذه الحركة أعني الحركة اليومية التي فعل المحرك الأول ومبدأ سائر أفعالها. وذلك أنه يظهر أن سائر حركاتها الخاصية من هذه الجهة هي من أجل هذه الحركة وتابعة لها ومعينة في النظام الذي تؤمه وهي مبدأ أفعالها. وقد يمكن أن يقال: إنه إذا كانت حركات الأفلاك كلها تؤم فعلاً واحداً ونظاماً واحداً مشتركاً لجميعها فواجب أن يكون لها صورة واحدة معقولة خارجة عن الصورة التي يؤم كل فلك منها أعني الصورة الخاصة به فيكون هاهنا صورة كالغاية زائدة على الصورة التي يتحرك نحوها فلك فلك من سائر الأفلاك. فنقول: إنه ليس هاهنا صورة كالغاية المشتركة والكلية وإلّا ما كان لها منها فعل مشترك، وهذه هي حال الصورة التي تحرك السماء الأولى الحركة اليومية. وذلك أن الحال في تعاون الأجرام السماوية في تخليق ما هاهنا من الموجودات وحفظها كالحال في ذوي السياسات الفاضلة الذين يتعاونون على سياسة مدينة فاضلة واحدة بأن يقتدوا في أفعالهم بما يفعله الرئيس الأول أعني أنهم يجعلون أفعالهم تابعة وخادمة

لفعل الرئيس الأول. فكما أن الرئيس الأول في المدن لابد له من فعل خاص به وهو أشرف الأفعال وإلّا كان عاطلاً وباطلاً، وهذا الفعل هو الذي يؤمه بأفعاله كل من دون الرئيس الأول».

لذلك فإنه يجب كذلك أن يقوم العقل الذي سيكون الغاية المشتركة لكل الحركات السماوية بفعل يخصه وأن يكون هذا العقل الغاية التي تنزع إليها حركة سماء ما. وهذه الحركة يجب أن تكون أشرف الحركات جميعاً، حركة الفلك الأسمى، الحركة النهارية.

وإذن فالمحرك الأول، في الآن نفسه الذي يكون فيه العلة الغائية الخاصة بحركة فلك النجوم الثابتة، يكون العلة الغائية المشتركة التي تؤمها حركات السماوات الأخرى جميعاً. ويوجد في فلك كل كوكب استعداد شبيه بهذا النظام الذي يؤمه العالم كله. وتتكون هذه الكرة من عدة أفلاك، وكل واحد من الأفلاك ينزع بحركته نحو علة غائية هي عقل خاص بهذا الفلك. ولكن أحد هذه العقول يتقدم عليها وهو ليس علة غائية لحركة الفلك المنسوب إليه خصوصاً فحسب، بل هو يؤم حركات الأفلاك المختلفة للكوكب نحو غاية مشتركة: «وكذلك الأمر في كثرة الحركات التي توجد لكوكب أعني أنه يجب أن تكون كلها مرتبطة بحركة الكوكب وكل محرك فيها يستكمل بتصوره المحرك الأول الخاص لذلك الكوكب، ولذلك صارت حركات كل كوكب فيها تؤم حركة واحدة وهي حركة الكوكب نفسه»... «وهذا الذي قلناه في محركي سائر الأفلاك يصح أيضاً في جماعة المحركين المتعاونين على حركة كوكب كوكب من الكواكب المتحيرة، أعني أن كل جماعة ترجع إلى محرك أول وأنها تؤم بحركاتها الحركة التي محركها ذلك المحرك الأول».

ولا يمكن أن يكون ابن رشد قد وجد أثراً لهذه المعاني في ميتافيزيقا أرسطو، بل لعلنا نستطيع أن نلاحظ أنها تلائم آلية الكرى السماوية كما رتبها أصيل ستاجيرا ملاءمة رديئة لكن هذه التصورات الرشدية تلائم على العكس نظرية الأفلاك عند البطروجي بكامل اليُسر. أفلا يجب أن نرى في ذلك تأثيراً لهذا الفلكي على شارحنا الذي تلقى معه دروس ابن طفيل؟

وإذ من اليسير أن نتعرف على تأثير صادر عن كتاب (الأسباب) طبع نظرية البطروجي، أفلا يكون، في غاية الأمر، قد خالط نفس أفلاطوني محدث الروح المشائي الذي يتصف به القول الذي سمعناه الآن؟ سيقدم لنا شراح ابن رشد، بعد برهة أدلة أخرى على هذه الممازجة، لكننا نستطيع من الآن أن نربط بين ما قال لنا ابن رشد الآن بخصوص خضوع الجواهر المفارقة لأولاها وفكرة عبر عنها سريانوس الذي كان أستاذ برقلس.

فخلال شرحه للمقالة الثانية من ميتافيزيقا أرسطو، كتب سريانوس: «يتساءل أرسطو إن كان يوجد مبدأ واحد مفارق للمادة أم كثرة. ونجيب بأنه يوجد مبدأ واحد وكثرة في الوقت نفسه. فالكثرة تجتمع وتفضي إلى الوحدة، ثم إنها تنتشر نحو كل موضوع متشوق إليه . وذلك هو عينه ما يعرضه أرسطو في المقالة الحادية عشرة من الميتافيزيقا»(١) .

وبعد قليل يتمم سريانوس فكرته هذه، فيوافق أرسطو في تمييزه بين ضربين من المبادئ: المثل المفارقة والمنزهة عن المادة ثم الصور المادية. ثم يضيف: «غير أنه [أرسطو] قد ابتعد عن فلسفة الأب [«يعني أفلاطون»] من جهة كونه لم ينسب إلى المثل اللامادية دور العلة الفاعلة أو العلة النموذجية، بل ينسب إليها دور العلة الغائية والموضوع المشتهى. وفعلاً فهذه المثل هي، حسب أرسطو، موضوعات خاصة لشوق الكرى التي تدور حولها. ثم هي، بتوسط هذه الكرى، تعرض لشهوة كل الموجودات التي يحويها العالم. ذلك أن الموجودات كلها لها حسب أرسطو الشوق إلى الخير. ولكن لما كانت الأخيار

(1) Syriani antiquissimi interpretis In II, XII et XIII Aristotelis libros Metaphysices Commentarius, a Hieronymo Bagolino, proestantissimo philosopho, latinitate donatus. In Academia Veneta. MDLVIII. Lib. II, fol. 6, recto. Scholia in Aristotelem. Supplementum. p. 841, col. a (Atistotelis opera, Edidit Academia Regia Borussica. Vol. V, Berolini, 1870). - Syriani In Metaphysica commentaria. Edidit Guilelmus Kroll. Berolini, MCMII, p. 8.

متعددة فإن جميع الموجودات تفضل الأخيار الرئيسية، ثم إن هذه الأخيار تخضع للخير الأوحد الذي هو أسمى منها جميعاً وأفضلها جميعاً. ذلك ما يجب أن نفهم منطقياً من قول أرسطو في المقالة الحادية عشرة من الميتافيزيقا»[١].

أما كيف تخضع هذه المبادئ اللامادية التي يمثل كل واحد منها خيراً بنسبة بعضها إلى بعض فذلك ما ذكره سريانوس قبل هذا مباشرة: «فهي محددة من حيث العدد إذ إن عددها بعدة الكرى المتحركة حركة دائرية. وهي كذلك محددة من حيث النوع إذ إن هذه المبادئ مهما كان عددها فإن كل واحد منها يختلف نوعياً عن الأخرى، بحيث إن المبدأ الأسمى له معرفة تشمل موضوعات عددها أكبر من العدد الذي تشمله معرفة المبدأ الذي هو دونه وهي أبسط منها. أما المبدأ الذي يوجد دون الأول فإنه أقل منه تماماً، لأنه له معه النسبة نفسها التي بين الجرمين الموافقين لهما»[٢].

إن فقرة سريانوس هذه تعبر عن فكرة سيعرض علينا ابن رشد تحريراً كاملاً لها. فنحن نستطيع أن نلاحظ في [عالم] الكون والفناء عدداً كبيراً من الأشخاص المختلفين والمنضوين تحت النوع نفسه، وإذا كان ذلك كذلك فلابد إذن [أن نسلم بوجود] صورة جوهرية تقبل بذاتها التعدد من خلال تصوير أجزاء مختلفة من مادة أولى قابلة [بطبعها] للتجزئة. فليست السماء مثل الأشياء السفلية، مؤلفة من مادة وصورة، وإذا أردنا أن نطلق على جرم السماء اسم المادة، فإنه يجب على الأقل أن نقول: إن هذه المادة ليست قابلة للقسمة بالقوة أصلاً. فلا نستطيع إذن أن نجد في السماوات شخصين من النوع نفسه، بل كل سماء هي الممثل الوحيد لنوع يختلف عن أنواع السماوات الأخرى.

(1) Syriani In lib. II Metaphysices Commentarius, fol. 8, recto. Scholia in Aristotelem. Supplementum. p. 842, col. b. - SYRIANI commentaria. éd. Kroll. pp. 10-11.

(2) Syriani In librum II Metaphysices Commentarius, fol. 7, recto.- Scholia in Aristotelem. Supplementum. p. 841, col. b. - SYRIANI commentaria. éd. Kroll. p. 9.

«فإذا وجدت موجودات ذوات أنفس وكان تمامها الأول جوهراً مفارقاً لموضوعه مثلما نظن ذلك بالأجرام السماوية فإنه يجب أن نعتقد بأننا لا نستطيع أن نجد بينها أكثر من شخص واحد في النوع نفسه. وفعلاً فلو وجدنا أشخاصاً كثيرين من النوع نفسه كأن نجد مثلاً كثيراً من الأجرام السماوية التي يحركها المحرك نفسه، فإنها تكون نوافل عاطلة. فكما أنه لا فائدة من أن يكون للملاح نفسه كثير من السفن فكذلك لا فائدة من أن يكون للصانع نفسه الكثير من الأدوات التي هي من النوع نفسه»[١] .

لم نستمد هذا الاستشهاد الأخير من مصنف (القول في جوهر فلك السماء) بل من الشرح الذي أردف به ابن رشد كتاب النفس لأرسطو. وفعلاً فإن المبادئ التي عولجت في أول هذين المصنفين لها في الأغلب تطبيقات في ثانيهما. لكن هذه المبادئ ذات الروح المشائية بحق والتي الغرض منها الزيادة في صرامة الآراء التي يقول بها أرسطو ليست الوحيدة التي يستند إليها ابن رشد عندما يريد أن يصوغ نظرية في النفس البشرية، بل تراه أحياناً يلجأ إلى مبادئ أخرى هي بكل تأكيد مستوحاة من كتاب (الأسباب) وهي مبادئ لم يكن أصيل ستاجيرا ليقبل بها [لو عرضت عليه].



(1) Averrois Cordubensis In Aristotelis libros de anima commentarii, lib. III, summa I, comm. 5.

٦

أعمال ابن رشد (تابع): نظرية النفس البشرية وأفلاطونية ابن رشد المحدثة

إن شارح قرطبة، سواء تعلق قوله بالنفس البشرية أو بأي رأي آخر، لا ينوي الابتعاد عن السبيل التي خطها فيلسوف ستاجيرا. فكل ما يمكن للحكيم أن يحاوله بصورة معقولة لا يمكن أن يكون، حسب رأيه، إلّا إتمام ما اقتصر أرسطو على الشروع فيه أو تأويل ما تركه غامضاً وغير محدد. فلقد كتب في فاتحة رسالته حول اتصال العقل المفارق بالإنسان: «لقد خصصت عنايتي كلها، أيها الأخ العزيز، للعمل الذي طلبت مني إنجازه فسعيت إلى أن أوضح لك رأي أرسطو في اتصال العقل المفارق بالإنسان. وسأبين لك المدلول الحقيقي لقوله في هذه المسألة، وذلك حسب المبادئ ذاتها التي وضعها هذا الرجل العظيم، وفعلاً فهو الأمير الذي استمد منه كل العلماء المتأخرين كمالهم، برغم كونهم يختلفون حول معنى أقاويله والنتائج المنجرة عنها... وبذلك يمكننا أن نصل إلى التأويل الصحيح لفكره، إذا أمكن ذلك للإنسان»[1].

ولكن أليس التقيد بفكر أرسطو في هذه المسائل العويصة المتعلقة بالعقل الإنساني هو الطريقة الوحيدة التي يمكن أن تهدي خطانا نحو معرفة الحقيقة؟ أليس سند الحكيم [أرسطو] هو المعيار الوحيد لليقين؟

(1) Libellus seu epistola Averrois de connexione intellectus abstracti cum homin nuperrime traductus ab eximio Doctore Calo Calonymos Herbreo Neapo. In principio.

«فكل من قال برأي في هذه المسألة ليس له من مبرر للثقة غير قول أرسطو. وفعلاً فهذه النظرية عويصة بحال تجعل إصابة الغرض فيها أمراً مُضْنِياً وربما مستحيلاً لو لم يكن مصنف أرسطو [في النفس] موجوداً، إلّا إذا قيض الله لنا حكيماً مثل أرسطو. وفعلاً فإني أعتقد أن هذا الرجل كان كالمعيار في الطبيعة وأنه كان النموذج الذي تخيلته الطبيعة حتى تظهر الكمال الأخير الذي يستطيع الإنسان أن يصل إليه في عالم الأشياء المادية:

Credo enim quod iste homo fuerit regula in natura et exemplar quod natura invenit demonstrandum ultimam perfectionem humanam in materiis» (١) .

وهكذا إذن فابن رشد أكثر المشائين ولاء [لأرسطو] في نظرية العقل الإنساني وفي غيرها من النظريات، وذلك من حيث القصد، ولكن هل كان كذلك دائماً في الواقع؟ فقد يفضي الأمر بالإنسان إلى أخذ بعض الباحثين من خطة الخصم لفرط مصارعته مصارعة طويلة للخصم نفسه. [لذلك] كيف يمكن لابن رشد ألّا يترك مجالاً في عقله لبعض المبادئ الأفلاطونية المحدثة التي يستند إليها ابن سينا والغزالي، وذلك بالتدريج دون علم منه، بل ورغماً عنه؟

فنظريته في محركات السماء قد قبلت بعد بعض التنازلات لأفكار لعلها من وحي كتاب (الأسباب)، وهي أفكار تشبه أفكار الأفلاطونية المحدثة التي منها أفلاطونية سريانوس المحدثة. لكن هذا التسلل الخفي للفلسفة الإسكندرانية في فلسفة أرسطية يزعم [صاحبها] ويظن أنها خالصة من كل مزيج، سيصبح أكثر أهمية في رأي الشارح حول النفس البشرية.

ولم يغفل مجرحو ابن رشد، لم يغفلوا الإشارة إلى هذه «الخيانات» غير

(1) Averrois Cordubensis In Aristotelis libros de anima commentarii, lib. III, summa I, cap. II, comm. 14.

الإرادية للمذهب الأرسطي. فلنستمع إلى مفكر إيطالي ذي نزعة «أنسوية»، عنيت جورج فالا إذ يكتب في القرن الخامس عشر قائلاً: «إن الذين ينظرون إلى الأمور بنظرة نافذة، لا يجب عليهم أصلاً ألا يعجبوا من كون أرسطو وهو الموسوس في هذه الحالة، قد قال بمثل هذه الأغاليط. فلقد أتى بكثير من الآراء هي دون هذا الرأي قيمة. وفي هذه المسألة يعيب عليه الأفلاطونيون جهله وعدم سداد حكمه. لذلك وقع التخلي عنه فصدئ ولم يحفل [أهل العقل] إلّا بأفلاطون والمذهب الأفلاطوني. ولكن سرعان ما برز همجي من المجاهل ونهم مطلق الغباء، أعني ابن رشد ذا الدماغ النتن Aliquanto post barbarus quidam ineptissimus Iurcho, putidique cerebri eluto effossus Averroes فاستطاع بالأقاويل المغالطية التي يستلذها وبالحيل السوفسطائية أن يقدم أرسطو تقديماً أفلاطونياً جعلنا لا نستطيع أن نعرف فيلسوفاً يضاهيه أفلاطونية»[1].

وإذا جاز لفريق أن يقول بحق: إن ابن رشد لم يترجم فكر أرسطو، بل هو قد خان فكره الحقيقي، فإنما يصح ذلك بكل يقين على نظرية النفس البشرية التي عرضها الشارح مرات عدة وبشيء من التبجيل.

وفي سنة ١٥١٦ كتب بيار بومبوياس فقال: «برغم التبجيل الكبير الذي يناله هذا الرأي في عصرنا، وبرغم الإجماع حول نسبته إلى أرسطو نسبة ثابتة فإنه يبدو لي أنه ليس فقط رأياً خاطئاً بإطلاق، بل هو رأي غير معقول وشنيع

(1) Georgii Vallae Placentini viri clariss. De expetendis, et fugiendis rebus, in quo hoec continentur... in fin tomi secundi: Venetiis in aedibus Aldi Romani impensa ac studio Ioannis Vallae filii pientiss. Mense Decembri MDI. Totius opcris liber XXIII et Physiologiae quartus ac ultimus: De Coelo, quodque Mundus non sit aeternus, et Aristotelis argumentorum confutatio; cap. I.

وهو غريب عن أرسطو لم يتصور مثل هذه النظرية المتباهية ولا يقبل بها إطلاقاً. إن هذه النظرية غريبة عن أرسطو، إنها خيال وكيان بشع تخيله ابن رشد»[١].

ومن جهة أخرى فإذا كانت النهضة أشارت إلى ما هو غريب عن المشائية في هذه النظرية، فإنه لم يقع انتظار النهضة للإيماء إلى غموضها وتعقدها. فدانس سكوت العالم اللطيف كان قد كتب بعد فقال: «إن هذا الملعون، ابن رشد، يسلم في قصته الخيالية حول المقالة الثالثة من كتاب النفس الذي لا يفقهه لا هو ولا غيره، أن العقل جوهر ما مفارق لا يستطيع الاتصال بنا بواسطة التمثلات والخيال. ولكن لا هو ولا واحد ممن اتبعه استطاع أن يفسر لنا هذا الاتصال الآن:

«Licet illemaledictus Averrois in fictione sua 3 ii de Anima, quae tamen non est intelligibilis nec sibi nec aliis, ponat intellectum esse quandam substantiam separatam, mediantibus fantasmatibus nobis

(1) Petri Pomponatii Mantuani Tractatus de Immoralitate animoe. - Finis Impositus et per me Petum filium Joannis Nicolai Pomponatii de Mantua, Die 24 mensis Septembris MDXVI. Bononiae Anno quarto Pontificatus Leonis X. Cap 4m: in quo dicta Averrois opinio impugnatur. (Petri Pomponatii Mantuani. Tractatus acutilissimi, utilissimi, et mere perpatetici. De intensione et remissione formarum ac parvitate et magnitudine. De reactione. De modo agendi primarum qualitatem. De immortalitate anime. Apologie libri tres. Contradictoris tractatus doctissimus. Defensorium autoris. Approbationes rationum defensorii, per Fratrem Chrysostomum Theologum ordinis predicatorii diviunm. De nutritione et augmentatione. - Colophon: Venetiis impressum arte et sumptibus haeredum quondam domini Octaviani Scoti, civis ac patritii Modoentiensis; et sociorum. Anno ab incarnatione dominica MDXXV calendis Martij. Fol, 41, col. c).

conjungibilem, quam conjunctionem nec ipse nec aliquis sequax ejus adhuc potuit explicare[١] ».

وبرغم ذلك، فلنحاول عرض هذه النظرية. ففي بداية رسالته حول اتصال العقل المفارق بالإنسان يعبر ابن رشد بوضوح عن هاتين المسألتين[٢] اللتين سينشغل بهما في هذه الرسالة الخاصة. وهما عين المسألتين اللتين سيعالجهما بصورة أكثر تفصيلاً ونسقية في شرحه للمقالة الثالثة من كتاب النفس : «ترتكز معرفة الموضوع الذي سألتني معالجته على مبدأين: الأول هو طبيعة العقل المادي، وذلك هو أساس المسألة، إذ إن جل عدم الاتفاق بين اللذين عالجوها مصدره اختلاف آرائهم حول هذه الطبيعة. والمبدأ الثاني هو الكيفية التي يكون العقل الفعال بحسبها العلة التي تجعل العقل المادي عقلاً بالفعل. والمطلوب أن نعلم هل هو علة بوصفه فاعلاً ومحركاً فقط بحسب استعداد المحركات الطبيعية أم هو سبب بوصفه صورة وغاية حسب الاستعداد الذي نجده في المحركات المفارقة للمادة المحركة لنفوس الأجرام السماوية؟»[٣] .

(1) Jonnis Duns Scoti Scriptum Oxoniense, Lib. IV, dist. XLIII, quaest. II: Utrum posset esse notum par rationem naturalem resurrectionem generaleni homium esse futuram. Respondeo..

(2) يفترض كالو كالونيموس في إهداء ترجمته لرسالة اتصال العقل الإنساني بالعقل أن هذه الرسالة متأخرة عن شروح ابن رشد [لكتاب النفس] وهي مكملة لها. أما نحن فنرى أنها من أعمال الشباب عند فيلسوف قرطبة. ذلك أن نظرية العقل التي نجدها في شروحه على كتاب النفس لا نجدها في هذه الرسالة إلا في صورة رسم أولي لا يكاد يبرز. ويعلمنا ابن رشد في شروحه على كتاب النفس (المقال ٣، المجموعة I، الفصل V، شرح ٦)، أنه قد عرض سابقاً رسالة العقل [الفعال] مع الإنسان التي ألفها ابن باجة ولا يمكن أن تعتبر رسالة ابن رشد في الاتصال هي عرضه لرسالة ابن باجة، فهي لا تذكر اسم ابن باجة حتى مجرد الذكر ولا نجد فيها أدنى إشارة لنظريته، وإذن فهي، دون شك، متقدمة على العهد الذي اطلع فيه ابن رشد على النظرية التي يقدمها ابن باجة. إنها بلا ريب متقدمة على الوقت الذي شرح فيه ابن رشد رسالة الاتصال، فعندما صنفها لم يكن ابن رشد يعلم أي نظرية أحدث من [النظرية الواردة في] رسالة الفارابي [في العقل].

(3) عرض س. مونك في ((مجموعة الفلسفة اليهودية والعربية)) (ص ٤٤٥ - ٤٥٥) نظرية ابن رشد في النفس البشرية بفضل نصوص أخذها عن كتابين مخطوطين أحدهما هو مصنف العقل المادي وإمكان الاتصال الذي لا نعرف منه إلا الترجمة العبرية، والثاني هو الشرح الأوسط لكتاب النفس الذي نملك=

وابن رشد لم يتكلم، عند وضعه لهذه الخطة، في الاختلاف القائم بين الفلاسفة حول المنزلة التي يجب أن ننسبها إلى العقل الفعال. وفعلاً فهو لا يؤكد على هذه الاختلافات في شرحه لكتاب النفس، لكنه يدلي فيه بأقوال جازمة: «إننا نتفق مع الإسكندر حول طريقة وضع العقل الفعال، ونختلف معه حول طبيعة العقل المادي، وعلى العكس فنحن نختلف مع ثمسطيوس حول طبيعة العقل المستفاد وحول طريقة وضع العقل الفعال»(1).

وإذن فابن رشد لن يقبل حصر دور العقل في الدور الذي ينسبه إليه ثمسطيوس، لن يقبل ألّا يعتبره إلّا الماهية النوعية للإنسان، بل هو سيضعه في المنزلة التي وضعه فيها الإسكندر الأفروديسي وحينئذ سنكتفي بإيراد أقوال الشارح ذاتها: «يقول أرسطو: إن العقل إلهي وأزلي وذلك ما يجب اعتقاده لا غيره.. فأما أن العقل وحده هو الذي يرتب الأمور الدنيوية [في عالم ما دون القمر] بالإضافة إلى الأمور الإلهية [في السماوات والأفلاك] وهو الذي يؤلف هذه الأشياء فيما بينها ويفرقها بعضها عن بعض بحيث يكون هو ذاته صانع العقل بالقوة، أو أن العقل يحقق هذه المهام بمساعدة حركة الأجرام السماوية المنتظمة جيد الانتظام. ذلك أن الأمور الدنيوية تتولد حقاً بمفعول هذه الحركة وخاصة بمفعول النقلة التي تقرب الشمس ثم تبعدها على التوالي، وذلك سواء اعتبرنا هذه الأشياء صادرة عن العقل الفعال والعقل السفلي وحدهما، أو

= أصله العربي. والنظريات التي يحتوي عليها هذان الصنفان تختلف اختلافاً بيّناً عن تلك التي سنفترض أنها، حسب رأينا، محاولات أكملها ابن رشد أحياناً وتخلى عنها أحياناً أخرى. ثم يضيف هذه الملاحظة في آخر تلخيص كتاب النفس: ((إن ما عرضته هنا في العقل الهيولاني هو رأيي السابق، لكنني بعدما تعمقت في دراسة أقاويل أرسطو بدا لي أن العقل الهيولاني بما هو جوهر قابل للملكة لا يمكن بوجه من الوجوه أن يكون شيئاً بالفعل أعني صورة ما، ذلك أنه لو كان كذلك لما قبل كل الصور... إن الرأي الذي قال به أبو بكر الصائغ أولاً هو الذي غلطنا. ثم يضيف بعد ذلك: فمن أراد أن يعلم رأيه الحقيقي فعليه، أن يعود إلى شروحه على كتاب النفس، وأنه برغم ذلك لم ير من الواجب أن يحذف ما قاله في التلخيص لأن كثيراً من العلماء قد سبق لهم أن استشهدوا برأيه الأول، ولأن الأمر يخص تأويل رأي لأرسطو قد يبدو مشكوكاً فيه)) (س. مونك المصدر المشار إليه).

(1) Averrois Cordubensis In Aristotelis libros de anima commentarii, lib. III, Summa I, cap. III, comm. 20.

اعتبرنا الطبيعة قد صدرت عن هذين العقلين وعن حركات الأجرام ثم قامت بتدبير الأشياء الجزئية لمساعدة العقل، وهذه الأقاويل الأخيرة تناقض حسب رأينا ما يقول به الرواقيون. فهؤلاء يرون أن العقل الذي هو إلهي قائم في الأشياء جميعاً وفي أحقرها كما أنهم يرون أن العقل بكامله وهذا الضرب من العناية الإلهية يقومان في الأشياء السفلية. وفعلاً فإن العناية الإلهية الموجودة في الأشياء الدنيوية تتولد عن استعداد هذه الأشياء المنتظم بالإضافة إلى الأمور الإلهية»[١]

ذلك ما يراه الإسكندر في مسألة العقل الفعال وذلك هو إذن رأي ابن رشد فيه. ولكن لا أحد يغرب عنه أن الخصائص الجوهرية للعقل الفعال الواردة في هذا الوصف هي الخصائص التي تصورتها أثولوجيا أرسطو وابن سينا والغزالي. ألا يكون ابن رشد قد حذا حذو الأفلاطونيين المحدثين العرب عندما اتبع مذهب الإسكندر الأفروديسي؟.

لكن ابن رشد الذي اتبع الإسكندر في مسألة العقل الفعال، خصم على مذهبه في مسألة العقل بالقوة، العقل المادي. فهو يصطدم بالفيلسوف الأفروديسي عديد المرات في شروحه للمقالة الثالثة من كتاب النفس، [أعني ذلك الأفروديسي] «الذي يرى أن العقل بالقوة استعداد يوجد في المركب الإنساني»[٢] . فهو يتوجه إليه منادياً: «أيها الإسكندر إذا كان العقل المادي لا يعني عند أرسطو إلّا استعداداً معيناً فلماذا أقام هذه المقارنة بينه وبين العقل الفعال واعتنى بإبراز وجوه الاتفاق ووجوه الاختلاف بينهما؟»[٣] .

لكن الشارح القرطبي يقبل تمام القبول رأي ثيوفراسطس وثمسطيوس

---

(1) Alexandri Aphrodisiensis Praeter commentaria scripte minora. De anima liber cum mantissa. -Editit Ivo Bruns. Berolini. 1887. De anima libri mantissa, p. 113.

(2) Averrois Cordubensis In Aristotelis libros de anima commentarii; III, summa, I, cap. III, comm. 20.

(3) Averrois Op. laud., III, summa I, cap. III, comm. 19.

بخصوص العقل المادي، وهو يعبر عنه قائلاً: «إن العقل المادي جوهر منزه عن الكون والفساد»[١] . «وهو ليس متحداً بالجسم وليس هو كذلك قوة قائمة في جسم، بل ليس له أي مخالطة إطلاقاً»[٢] . «إنه واحد بالعدد في جميع أشخاص البشر»[٣] .

ويعرف ابن رشد هذا العقل بالعبارة التالية: «إن العقل المادي هو ما هو بالقوة كل معاني الصور المادية الكلية. وليس هو بالفعل أي موجود قبل أن يعقل هذا الموجود»[٤] .

ويُبرز هذا التحديد وجوه الشبه ووجوه الاختلاف بين المادة الأولى والعقل المادي، فكلاهما قوة خالصة، ومجرد إمكان لتقبل الصور المادية، لكنهما لا يقبلان الصور نفسها ولا يقبلانها القبول نفسه.

فالصور الجوهرية أو العرضية التي تقبلها المادة الأولى صور جزئية أو محسوسة، وهذه الصور تُحدث باتحادها مع المادة أشياء جسمية متمايزة [في المكان] بعضها عن بعض.

أما الصور التي يقبلها العقل المادي فإنها صور كلية ومعقولة، وعندما تحل في العقل بالقوة فإنها لا تكون أشخاصاً حقيقيين ذوي أجسام، بل تنتج عنها معان معقولة ومعلومة. فهذه الصور المحسوسة للنار وهذه الحرارة أو اليبس الخاصان يكونان باتحادهما مع المادة الأولى هذه النار الحقيقية والشخصية. أما الصورة الكلية للنار والصورة الكلية للحرارة واليبوسة فإنها تكون باتحادهما مع العقل بالقوة معنى النار ومعنيي الحرارة واليبوسة.

ثم يضيف ابن رشد: «ذلك ما اضطر أرسطو إلى التسليم بوجود هذه

(1) Averrois Op. laud., III, summa I, cap. I, comm. 5.
(2) Averrois Op. laud., III, summa I, cap. I, comm. 4.
(3) Averrois Op. laud., III, summa I, cap. I, comm. 5.
(4) Averrois, loc, cit.

الطبيعة التي تختلف في الوقت نفسه عن طبيعة الصورة وعن طبيعة المادة وعن طبيعة المركب منهما»[١] .

فما هو إذن هذا الضرب الجديد من الوجود الذي ينتسب إليه العقل المادي؟

«وهذه هي طريقة حل المسألة التالية: كيف يمكن للعقل المادي أن يكون موجوداً ما برغم كونه ليس صورة مادية ولا مادة أولى [ولا مركباً من صورة ومادة]؟ يجب أن نسلم بأنه ضرب رابع من الوجود. ومثلما أن كل جوهر محسوس ينقسم إلى صورة ومادة فكذلك يجب أن ينقسم الجوهر المعقول إلى مبدأين مماثلين، أعني شيئاً مماثلاً للصورة وشيئاً مماثلاً للمادة. وينبغي أن يكون الأمر كذلك في كل عقل مفارق يعلم شيئاً آخر غير ذاته... لذلك جاء في الفلسفة الأولى أنه لا توجد أي صورة منزهة عن القوة بإطلاق عدا الصورة التي لا تعلم شيئاً خارج ذاتها. إن وجود الصورة الأولى (essentia) هو عين ماهيتها (quidditas)، أما الصور الأخرى كلها فإن ماهيتها تختلف بوجه ما عن وجودها»[٢] .

ما هذا الكلام! وكيف يجرؤ ابن رشد إذن على أن يتفوه لتأويل فكر أصيل ستاجيرا، بقول يناقض هذا الفكر نفسه هذه المناقضة الواضحة؟

فمفارقة المادة والوجود الفعلي والتنزه عن كل قوة وقدم الوجود هي فعلاً كلها معان مترادفة تمام الترادف عند أرسطو، وإثبات هذا الترادف متواتر بكثرة في أعماله.

وكنا قد أوردنا[٣] بعضاً من هذه النصوص التي يعبر فيها أرسطو عن هذا المبدأ: في مجال الأشياء الأزلية يتطابق الممكن والواجب، وإذن فكل شيء أزلي

(1) Averrois, loc, cit.
(2) Averrois, Op. laud., lib. III, summa I, cap. I, comm. 5.
(3) Voir: Troisième partie, chap. II, & VIII; ce vol., p. 486.

يكون ضرورة ودون انقطاع كل ما يمكن أن يكون، إنه فعل محض لا تخالطه أي قوة أصلاً.

وكلما اعترض ابن رشد في شروحه أحد هذه النصوص عجل بقبول مذهب أرسطو قبولاً تاماً، بل أكثر من ذلك لم نر ابن رشد في خصومته مع الغزالي قد تهيب من الاستناد [الصريح] إلى المبدأ الذي تبثه هذه النصوص: «*وإذا أمكن لشيء أن يكون قديماً، فإن هذا الشيء يكون بالضرورة قديماً*... لذلك يقول الحكيم أرسطو: إن الممكن في الأمور القديمة هو الواجب»[١].

وأرسطو يستعمل هذا المبدأ عندما يريد تحديد طبيعة الجواهر التي تستطيع أن تنتج حركة قديمة «إذا فعل مثل هذا المحرك وكان جوهره يتضمن قوة فإن الحركة لن تكون دائبة، إذ قد يتفق لأي شيء هو بالقوة ألّا يوجد في بعض الأحيان. ينبغي إذن أن يكون هذا المحرك مبدأ جوهره بالفعل. كما يجب كذلك أن توجد جواهر خالية من المادة، وفعلاً فإذا وجد شيء قديم فلا بد أن توجد جواهر قديمة، وإذن فهذه الجواهر موجودة بالفعل»[٢].

«إن ما هو هكذا في الوقت نفسه قديم وجوهر وفعل محض فهو يحرك وهو ثابت... وفعلاً فإذا كان شيء متحركاً فإنه يسلك بكيفيات مختلفة في أزمان مختلفة... أما المحرك الذي يبقى ثابتاً هو عينه لكونه موجوداً بالفعل فإنه لا يسلك سلوكاً مختلفاً في أزمان مختلفة»[٣].

والعقل الأول ليس وحده الذي هو فعل خالص منزه عن المادة، من ثمَّ، غير قوي على الحركة، بل جميع العقول التي تحرك مختلف الأفلاك السماوية

(1) Averrois Cordubensis Destructio destructionum Algazelis; Dissertatio prima. Réponse au 27e: Ait Algazel.

(2) Aristote, Métaphysique, livre XI, ch. VII (Aristotelis Opera, éd. Didot, t. II, p. 604; éd. Becker, vol. II, p. 1071, col. b).

(3) Aristote, Métaphysique, livre XI, chapitre VI (Aristotelis Opera, éd. Didot, t. II, p. 605; éd. Becker, vol. II, p. 1372, col. b).

كذلك[١] وكذلك تكون، بحكم نفس الاستدلال جميع الجواهر القديمة والخالية من المادة التي يمكن أن نتصورها موجودة.

ذلك هو مذهب أرسطو الحقيقي، لكن المذهب الذي استمعنا إليه من ابن رشد يخالفه بكل يقين تمام المخالفة. ولكن أليس مصدر هذا المذهب الذي ليس بالمشائي أصلاً، معلوماً لدينا؟ ألم نقرأ في كتاب الأسباب هذه الفقرة[٢] : إن للعقل هلياتيس، إذ هو وجود وصور (esse et forme)[٣] . وكذلك فإن للنفس هلياتيس إذ هو وجود فحسب (esse)؟ أليس هذا النص الذي أخذناه عن الشارح نقلاً لهذه الفكرة لم يكد ابن رشد يضيف إليه شيئاً؟ أليس واضحاً شديد الوضوح الآن أن الشارح الذي يبدو مستنداً إلى أرسطو، قد استوحى في هذه المناسبة أحد تلامذته، برقلس؟

هل وقع ابن رشد في الخطأ نفسه الذي وقع فيه الفارابي وابن سينا والغزالي؟ هل تراه ينسب كتاب (الأسباب) إلى أصيل ستاجيرا [مثلهم]؟ لا يبدو أنه قد وقع في هذا الخطأ الذي تحرز منه بمصاحبته الدائمة للحكيم. فهو لم يستند في أي مناسبة على حد علمنا على الأقل، إلى كتاب (الأسباب) الذي أدرك دون ريب أنه منحول على أرسطو. وإذن فإذا كان قد استوحى من كتاب الأسباب في هذه النظرية التي عرضناها، فإنه لم يكن جاهلاً بكونه قد تخلى عن أرسطو وانتسب إلى معلم آخر.

إن العقل الفعال بالصورة التي يريده عليها ابن رشد شديد الشبه بالعقل

(1) Aristote, Op. laud., livre XI, ch. VIII (Aristotelis Opera, éd. Didot, t. II, p. 606; éd. Becker, vol. II, p. 1073, col. a).

(2) Liber de Causis IX. Voir: Troisième partie, I, & II: ce vol., p. 345.

(3) إن لكلمة جوهر (essentia) عملياً المعنى نفسه في كتاب (الأسباب) وفي الترجمة اللاتينية لشروح ابن رشد. ولكنها ليس لها المعنى نفسه الذي صار لها في لغة القديس طوما الأكويني. فهي في اللغة الطوماوية توافق كلمة ماهية (quidditas) في شرح ابن رشد. وحيث يقول كتاب (الأسباب) وجود (esse) أو هوية (essentia) وحيث يقول مترجم ابن رشد: جوهر (essentia) يقول القديس طوما موجود (ens).

الذي تصوره كتاب أثولوجيا أرسطو وابن سينا والغزالي متبعين في ذلك الإسكندر الأفروديسي. والعقل المنفعل هو مثل المادة من جنس ما أطلق عليه كتاب (الأسباب) اسم الهلياتيس، وإذن فالمبادئ التي سيبني الشارح القرطبي بوساطتها نظريته مبادئ أفلاطونية محدثة خالصة، وستطبع هذه المبادئ نظريته بطابعها المميز.

فالعقل المستفاد، يتكون حسب ثمسطيوس من اتحاد العقل بالقوة بالعقل بالفعل مثلما أن الجواهر تتكون باتحاد المادة والصورة. وكان ثمسطيوس يظن أن ذلك هو رأي أرسطو. ولعل في ذلك بعض الحقيقة. لكن ابن رشد لا يتصور تكون العقل المستفاد بهذه الصورة.

وإذا أردنا أن نفهم النظرية التي يقدمها الشارح القرطبي فما علينا إلّا أن نعيد قراءة كتاب (الأسباب) وأن نسمع إليه وهو يؤكد أن النفس لها وجود وهوية وصورة (esse, ens, forma) وأن وجود النفس الذي هو هلياتيسها قوة ما أو استعداد لتقبل الصور وأن هذه الصور التي تنفعل بها إمكانات الهلياتيس تنطبع في النفس بفعل العقل الأول برغم أن هذه الصور نفسها توجد في آن واحد في العقل وفي النفس إذ هي فيهما بكيفية مختلفة، وأن هذه الصور توجد في العقل بما هي ماهيات واحدة ساكنة ولكنها تنطبع في النفس وتقبل فيها وتعلمها النفس بالكيفية التي تلائمها أعني بما هي متنوعة ومتغيرة.

وهكذا ندرك الخطة التي بني على منوالها نظام ابن رشد.

فالصور الكلية والمجردة توجد بالقوة في العقل المادي، وعملية العقل الفعال تنقلها من القوة إلى الفعل، ومن ثم ونظراً إلى أن الفعل أتم من القوة، فإنها تتمم العقل المادي: «إن نسبة العقل الفعال إلى العقل بالقوة هي نسبة النور إلى الوسط المشف. ونسبة الصور المادية المجردة هذه إلى العقل بالقوة نفسه كنسبة الألوان إلى هذا الوسط المشف. ومثلما أن النور هو تمام الوسط المشف فكذلك العقل الفعال هو كمال العقل المادي، ومثلما أن الوسط المشف لا يحركه اللون ولا يقبل هذا اللون إلّا إذا أضيء فإن هذا العقل المادي لا يقبل

الصور المعقولة إلّا بقدر ما كمله العقل الفعال وأضاءهُ. إن اللون الذي كان موجوداً بالقوة يوجده النور بالفعل ويجعله قادراً على تحريك الوسط المشف. وكذلك فإن العقل الفعال يجعل المعقولات التي كانت بالقوة معقولات بالفعل. هكذا ينبغي أن نفهم علائق العقل الفعال بالعقل المادي»[1] .

وليست هذه المقارنة أصلاً مطابقة لفكر ابن رشد، إذ هو يدخل عليها بعد قليل تغييراً جوهرياً، غير أننا نستطيع أن نبقي على هذه النتيجة التي هي بكل يقين نتيجة يقبل بها ابن رشد: ليس العقل الفعال هو الذي يتصل بالعقل المادي ليؤلف العقل المستفاد والعقل النظري (intellectus in habitu, speculativus)، بل إن هذا العقل الأخير ينتج عن اتصال العقل المادي بالصور الكلية التي توجد فيه بالقوة والتي ينقلها العقل الفعال إلى الفعل. «إن المادة والصورة تتصلان إحداهما بالأخرى بحيث يكون المركب الحاصل من اتصالهما جوهراً واحداً. والأحرى أن يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى العقل المادي والتصورات المنقولة إلى الفعل. وفعلاً فإن ما يؤلفه هذا العقل وهذه التصورات ليس شيئاً ثالثاً مختلفاً عن الشيئين الأولين في حين أن المركبات الأخرى من مادة وصورة»[2] يكون الجوهر المركب عنها مختلفاً عن المادة والصورة اللتين ركب منهما.

ولا يعني أن العقل الفعال لا يتصل بالعقل بالقوة، بل إن العقل الفعال لا يتصل به بالكيفية التي يتخيلها ثيوفراسطس وثمسطيوس. إنه لا يتصل به اتصال المادة بالصورة، أو اتصال اللون بالوسط المشف، بل هو يتصل به اتصال النور بالوسط المشف عندما يضفي عليه الكمال بوساطة تفعيل الألوان التي

---

(1) Averrois Cordubensis In Aristotelis libros de anima commentarii; lib. III, summa I, cap. I, comm. 5.

(2) Averroès, loc, cit.

توجد فيه بالقوة. إن العقل المادي يقبل العقل الفعال ويدركه مثلما يقبل الوسط المشف اللون ويتشبع به: «إن العقل المادي يدرك العقل الفعال الذي هو بالإضافة إليه كما ذكرنا، مثل النور بالإضافة إلى الوسط المشف. وبصورة عامة فكلما اعتبرنا علاقات العقل بالقوة مع العقل الفعال وجدنا أنهما شيئان اثنان بنحو ما، وأنهما شيء واحد بنحو آخر. فهما شيئان اثنان من جهة اختلاف فعلهما، إذ إن فعل العقل الفعال يتمثل في التكوين وفعل العقل المادي في قبول الصور. وهما شيء واحد لأن العقل المادي يستمد كماله من العقل الفعال ويدركه»[1].

لكن نظرية العقل النظري، كما عرضها ابن رشد، تصطدم بمعضلة خطيرة. فمعقولات العقل النظري تولد في الإنسان الشخصي الذي يدركها وهي تموت بموته وتختلف من شخص إلى آخر. «فكيف يمكن عندئذ أن تكون التصورات النظرية خاضعة للكون والفساد في حين أن العقل الذي يكونها بفعله قديم والعقل الذي يقبل هذه التصورات بوساطتها قديم هو أيضاً؟»[2].

وهي ذي طريقة ابن رشد في الجواب عن هذه المسألة التي لم يكن ثمسطيوس شرع حتى في حلها والتي قدّم ابن باجة لها حلاً غير مقبول على الأقل حسب الشارح القرطبي.

فلنعتبر صورة محسوسة ما كاللون مثلاً، إن مثل هذه الصورة حالة في موضوعين. فهي توجد خارج النفس متصلة بمادة الوسط المشف، وهي توجد في الآن نفسه، في النفس، في الحس الذي يدركها [إدراكاً حسياً].

ولأن هذه الصورة حالة في الموضوع الثاني [النفس] كان لها وجود حقيقي

(1) Averrois Cordubensis In Aristotelis libros de anima commentarii; lib. III, summa I, cap.III, comm. 20.

(2) Averrois Cordubensis In Aristotelis libros de anima commentarii; lib. III, summa I, cap. I, comm. 5.

بين كائنات هذا العالم وهي - الإنسان نفسه من حيث هو مدرك للون. ومن جهة ثانية فلأن هذه الصورة الملونة نفسها حالة في آن واحد في جسم خارج النفس فإنها ليست تخيلاً ولا وهماً، بل هي حقيقة.

والأمر كذلك بالنسبة إلى التصورات الكلية، فكل واحد منها يوجد بالتساوق في موضوعين بأحدهما يكون صادقاً وبالآخر يكون ذا وجود حقيقي أي واحداً من الموجودات التي يتكون منها العالم. لكن الموضوع الذي تكون التصورات بوساطته صادقة لا يوجد في هذه الحالة خارج النفس البشرية بل هو في النفس ذاتها: إنه ملكة المخيلة. وإذن فالصورة نفسها توجد بالتساوق في موضوعين: في ملكة النفس المتخيلة، وبذلك تكون التصورات صادقة وفي العقل المادي وبذلك توجد التصورات وتكون من بين موجودات هذا العالم، أي العقل النظري. ثم إن هذه الصورة الواحدة لا تحل في كلا هذين الموضوعين بالكيفية نفسها، فهي تقبل في كل منهما بالكيفية التي تتضمنها طبيعة هذا الموضوع، فهي توجد في ملكة التخيل على هيئة الصورة الخيالية المشابهة، الصورة الخيالية الصادقة، وتقبل في العقل المادي على هيئة تصور مجرد وكلي.

إن هذه النظرية تفضي بنا إلى أن نتصور دور العقل الفعال تصوراً مخالفاً بعض الشيء لتصورنا له إلى الآن وبكيفية أكمل. وسنقارن مجدداً هذا العقل بالنور لكن العقل المادي لن يقارن بعد الآن بالوسط المشف بل بحاسة النظر نفسه. ففي غياب النور يكون لحاسة النظر قوة إدراك ألوان الأشياء الخارجية ويكون لهذه الألوان قوة تحريكه ولكنها لا تحركه بالفعل. ويتمثل مفعول النور في أن ألوان الأشياء الخارجية تحرك حاسة النظر تحريكاً فعلياً وفي أن حس النظر يقبل الكمال الذي كان فاقداً له عندما لم يكن له أي إدراكٍ ملون عندما كان لا يرى.

وكذلك «فعلينا ألاّ نعتبر العقل الفعال هو ما يفضي بالتمثلات الموجودة في قوة التخيل إلى تحريك العقل المادي تحريكاً فعلياً في حين أن هذه التمثلات كانت قبل تدخل العقل الفعال ليس لها إلاّ قوة تحريك العقل المادي»[1] .

إن هذه الصور الحالة في آن واحد في ملكة نفسنا المتخيلة على هيئة خيالات وفي العقل المادي على هيئة تصورات مجردة، تحقق اتصال عقلنا الشخصي بالعقل النظري الكلي.

«وإذا كان العقل يتصل بكل إنسان متكثراً كثرة يمكن من تعداده بعدة البشر فإن ذلك لا يمكن أن يكون إلاّ بواسطة جزء العقل الذي هو مثل المادة أعني العقل المادي. بل يجب إذن أن يكون اتصال العقول [الكلية] بنا بواسطة جزء هذه العقول الذي هو الصورة بنحو ما، أعني بما يكون التصورات المجردة فينا أي بالتمثلات المتخيلة.

«وإذن فإذا قيل: إنَّ الطفل عاقل بالقوة فإن ذلك يفهم بمعنيين مختلفين. فالمفهوم بالمعنى الأول هو أن التمثلات الموجودة في مخيلته لها بالقوة قابلية أن تصبح متصورة، وأما المعنى الثاني فيفيد مايلي: للعقل المادي بطبعه القدرة على تصور هذه الصور المتخيلة وهي بالقوة محل له ومن ثمّ، فهو متصل بالقوة بهذا الطفل[2] .

إن كون الاتصال بين العقل الكلي وعقلنا يحدث بواسطة الصور التي ينقلها العقل الفعال إلى الفعل في العقل المادي برهانه أن إرادتنا الخاصة تستطيع أن تحدث عملية العقل الفعال هذه أو أن توقعها.

إن العلة التي توجب التسليم بوجود العقل الفعال شبيهة بالعلة التي من أجلها يحتاج النظر إلى النور. وفعلاً فإن النظر لا تحركه الألوان إلاّ إذا كانت هذه الألوان بالفعل. والمعلوم أن الألوان لا تحصل على هذا الكمال إلاّ

(1) Averroèsm loc. cit.
(2) Averroèsm loc. cit.

بحضور النور، إذ إن النور هو الذي ينقلها من القوة إلى الفعل. وكذلك فإن تمثلات المخيلة لا يمكن أن تحرك العقل المادي إلاّ إذا صارت تصورات بالفعل، ولا يقع لها ذلك إلاّ بحضور موجود ما هو العقل الفعال.

ولكن برغم كون الفعلين المتمثلين في عمل التصور وقبوله يقبلان فاعلاً وموضوعاً هما جوهران قديمان، فإنه علينا أن ننسبهما الاثنين إلى النفس التي فينا إذ إن هاتين العمليتين خاضعتان لإرادتنا، فهما تتمثلان في تجريد التصورات وتصورها [وذلك أمر رهين إرادتنا]. وفعلاً فإن التجريد ليس إلاّ أخذ تمثلات المخيلة التي هي [تصورات] بالقوة ثم نقلها إلى الفعل. والتصور ليس إلاّ قبول هذه التصورات. وكما كنا نرى [في هذه العملية] أن الشيء نفسه ينتقل من مقام إلى مقام آخر، فإننا نقول بأن هذه العملية تقتضي ضرورة علة فاعلة ومحلاً. والمحل لابد أن يكون العقل المادي في حين أن العلة الفاعلة هي العقل الفعال. ثم إننا نرى أننا عندما نريد ذلك نفعل بوساطة هاتين القدرتين ولا يمكن لأي إنسان أن يفعل إلاّ بصورة هي له خاصة. لابد إذن من أن ننسب إلى أنفسنا قدرتي العقل هاتين. والمعلوم أن العقل الذي يجرد التصور ويخلقه لابد ضرورة أن يتقدم عندنا العقل الذي يقبل هذا التصور»[(١)] .

والآن نفهم «كيف أن التصورات التي نتصورها ليست أزلية، برغم كون العقل الفعال الذي يكونها أزلياً، والعقل المادي الذي يقبلها أزلياً كذلك»[(٢)] . وفعلاً فإن الجواب عن هذا السؤال هو: «ففي حين يكون العقل الفعال والعقل القابل موجودين كلاهما فإن العقل المادي لا يستطيع أن يعقل أي تصور في غياب ملكة التخيل التي توجد في أنفسنا. «وكذلك لا يكفي لإدراك اللون أن يوجد النور والنظر، بل لابد من وجود شيء ملون».

وهذه النظرية تحل كل المعضلات أفضل حل: «إن الشيء المعقول الذي يوجد عندك والشيء المعقول الذي يوجد عندي مختلفان بالعدد إذا اعتبرناهما

---

(1) Averrois Op. laud., III summa I, cap. III, comm. 18.

(2) Averrois Op. laud., III summa I, cap. III, comm. 20.

في موضوعيهما اللذين يجعلانهما صادقين أي من حيث هما مرسومان في المخيلة». ولكنهما ليسا إلاّ شيئاً واحداً إذا اعتبرنا هذا الشيء في الموضوع الذي يجعله عقلاً موجوداً بالفعل، وهذا الموضوع الثاني هو العقل المادي»[١].

«وهكذا إذن توجد في النفس عقول جزئية ثلاثة: الأول هو العقل القابل، والثاني هو العقل الفاعل، والثالث هو العقل الذي يضعه هذا في ذاك. والعقلان الأولان، العقل الفعال والقابل أزليان، أما العقل الثالث فإنه بنحو ما خاضع للكون والفساد في حين أنه أزلي بنحو آخر»[٢].

ويحتاج هذا الإقرار الأخير إلى مزيد الشرح. فإذا كان العقل النظري، بنحو ما، متعدداً مثل أشخاص الإنسانية، وإذا كان خاضعاً للكون والموت فذلك لأن العقل الفعال لا يمكنه أن يفعل في العقل المادي تصوراً موجوداً بالقوة فيه إلاّ إذا أمدته مخيلة أحد الناس بتمثل مرسوم حيث يوجد هذا التصور كذلك بالقوة وإن بنحو مغاير. وإذن فإن صادف في وقت ما أن لا يريد أي إنسان أن يجرد مفهوماً من قبل هذه الصورة الخيالية، فإن العقل الفعال لا يستطيع عندئذ أن يفضي بالعقل المادي إلى قبول هذا التصور. وإذا لم يوجد في فترة ما أي إنسان فإن العقل الفعال لا يمكنه إطلاقاً في تلك الفترة أن يتصل بالعقل المادي ليكون العقل النظري: ومن ثم فإن العقل النظري ينعدم عندئذ..

وهكذا إذن فلكي يوجد العقل النظري وجوداً أزلياً وتاماً لابد أن يوجد دائماً إنسان واحد على الأقل يوجد فيه مفهوم مجرد وكلي: إن أزلية العقل النظري المادي تقتضي قدم النوع البشري. لقد قلنا فيما تقدم: إن العقل المادي واحد عند جميع البشر. وسلمنا من جهة ثانية بأن النوع البشري أزلي مثلما ذكر

(1) Averrois Op. laud., III summa I, cap. III, comm. 5.

(2) Averroèsm loc. cit.

ذلك في غير هذا الموضع. ومن ثم فإنه من الواجب ألاّ يخلو العقل المادي أبداً من المبادئ المعلومة بالطبع والمشتركة لكل النوع البشري، أعني من القضايا الأولية ومن هذه التصورات الجزئية التي نجدها عند جميع البشر.

«وإذن فعندما ينعدم أحد هذه التصورات الأولية عند شخص معين لموت الموضوع الذي يتصل بنا بوساطته والذي يكون به صادقاً»(١) فإنه يجب أن يقبله شخص آخر أياً كان بصورة لا تجعله ينعدم انعداماً مطلقاً، «بل يكون فساده فساداً إضافياً إلى شخص معين فقط. وبهذه الصورة نستطيع أن نقول: إن العقل النظري واحد عند جميع البشر.. ونستطيع أن نقول: إن التصورات الكلية أزلية بحق بمعنى كونها كائنات مطلقة لا كائنات نسبية إلى شخص معين».

فكيف يمكن، حسب هذا الرأي، أن نتصور اتصال العقل الفعال بالإنسان ذاك الاتصال الذي خصه حكماء الأفلاطونية المحدثة العربية في تأملاتهم بكل هذه الأهمية؟

«عندما يَتَّصِلُ بنا العقل المادي بفعل الكمال الذي يضفيه عليه العقل الفعال، فإننا نحن أيضاً نتصل بالعقل الفعال. وهذا الاستعداد سمي استعداداً ويولد العقل المستعد (intellectus adcptus)(٢) .

«إن العقل الفعال يتصل بالعقل المادي بواسطة التصورات النظرية. وهذه التصورات تولد فينا إدراك الصور المجردة»(٣) . وفي ذلك يكمن اتصال العقل الفعال بنفوسنا. «إن هذا الاتصال هو علة تصورنا للصور المجردة وليس معلولاً له».

إن نظرية الجوهر السماوي ونظرية العقل البشري يمثلان بكل يقين أرق

---

(1) Averroèsm loc. cit.
(2) Averroèsm loc. cit.
(3) Averrois, Op. laud., lib. III, summa I, cap. V, comm. 36.

أعمال ابن رشد. لكنهما يتميزان بخصائص جد مختلفة. فإذا كان الشارح قد وجد في عمل أرسطو رسم الخطة التي بني عليها القول في جوهر فلك السماء، فإن شرح المقالة الثالثة من كتاب النفس على العكس من ذلك قد جمع مواد مشائية حسب خطة رسمتها الأفلاطونية المحدثة، وخاصة كتاب الأسباب. [وبذلك] يكون ابن رشد قد خان أعز مبادئه دون أن يريد ذلك.



مستخلص

يعالج هذا الكتاب نشأة الإنسان التفكيرية في الغرب. واستطاع المؤلف أن يجمع فيه المعلومات التاريخية والفلسفية بدقة، مما أضفى على تحليلاته وضوحاً متميزاً، وأن يستحضر مجموعة من الوثائق، ليبرز كيف تولد الفكر الوسيط في جملته عن القضايا التي طرحها مختلف أنصار المدرسة الأفلاطونية المحدثة والأرسطوطالية. وقد تناول المؤمنين الموحدين وأشار إلى موقفهم إزاء كل الموروث عن القدامى، والأسئلة التي أُتيح لهم أن يجيبوا عنها بسبب المواجهة بين متطلبات عقيدتهم وبين أوامر العقل أو الحجج التي كان يستدل بها الفلاسفة.

ويتحدث الكتاب عن المدرسة المشّائية والأديان والعلم المستند إلى الملاحظة، وعن مصادر الأفلاطونية المحدثة، ونظرية العقل الإنساني، لدى أرسطو وأفلوطين وإمبدوكليس.

ثم بيّن كيف تشكلت الأفلاطونية المحدثة العربية، فيتكلم عن نظرية الفيض، وتشكل المادة الأولى، والممكن والواجب، والماهية والوجود. ثم يدرس أخيراً علم الكلام وتأثير ابن رشد، والصراع بين الأفلاطونية المحدثة وعلم الكلام عند العرب؛ فيذكر نظرية الغزالي وتهافت الفلسفة، ورد ابن رشد. ويتحدث عن وحدة العقل الإنساني لابن باجّة، ويستعرض أعمال ابن رشد.

الكتاب يقدم خدمات جليلةً لمختلف أصناف القراء، مهما كان نوع اهتمامهم الشخصي.

Abstract

"*Resources of Arabian Philosophy*" is a book dealing with the intellectual origin of the Western human. The author has been able to collect historical and philosophical information accurately, which caused his analyses to be distinctively clear, and bring forth a collection of documents to shed light on the fact that the Medieval intellectuality collectively sprang from the cases that the different supporters of the modernized Platonic School as well as the Aristotelian School. He discusses the monotheist believers and refers to their attitude toward whatever inherited from early nations and the inquiries that they could give replies to as a result of the confrontation between what their belief required and the commands of reason or the arguments from which philosophers deduced.

The book also discusses the Peripatetic School, religions, the science dependent on observation, the resources of the modernized Platonic School and the theory of the human reason as for Aristotle, Plotinus and Empedocles..

Then it brings to light how the Modernized Arab Philosophy was formulated. Therefore, it discusses the theory of the surplus, how the first matter was formed, the possible and the obligatory, the essence and the existence. Finally, it studies philosophy, the influence of Ibn Rushd, and the conflict between the modernized Platonism and philosophy among the Arabs. Accordingly, it mentions Ghazali's theory about "The Collapse of Philosophy" and Ibn Rushd's reply to it.

It also talks about Ibn Baja's "Unity of the Human Reason" and alludes to Ibn Rushd's works.

The book renders such a lot of services for all readers whatever their personal interest might be.

SOURCES OF ARABIC PHILOSOPHY

Maṣādir al-Falsafah al-'Arabīyah

Pierre Duhem

يعدّ هذا الكتاب من المراجع الأساسية في الفكر اليوناني ومصطلحاته ،وفي الفلسفة العربية ومرتكزاتها، إذ يتحدث عن نشأة الإنسان الفكرية في الغرب اعتماداً على فلسفة أفلاطون وأرسطو وغيرهما من كبار الفلاسفة الذين أثّروا في توجيه الأفكار، كما يتحدث عن المدرسة المشّائيّة، وعن الموحدين في الأديان السماوية، وعن الأفلاطونية العربية الحديثة، وعن الغزالي والردود عليه، وأعمال ابن رشد وابن باجّة وغيرهم من الفلاسفة العرب. كل ذلك في إطار توثيقي دقيق.

وإذن فهو يلخص تاريخ الفلسفة العام ليقدمه إلى جملة المثقفين متخصصين وغير متخصصين.

ISBN 1-59239-476-0



SROUR ALWANI 2005